

# الأسس المنطقية للاستقراء

في ضوء دراسة  
الدكتور سروش

السيد عمار ابو رغيف



# الأسس المنطقية للاستقراء

في  
ضوء دراسة  
الدكتور سروش

شبكة كتب الشيعة



السيد عمار ابورغيف

- الكتاب: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور عبد الكريم سروش □
- المؤلف: السيد عمار ابوغيف □
- الناشر: مجمع الفكر الإسلامي □
- سنة الطبع: ١٤٠٩ هجري □
- الطبعة: الأولى □
- عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة □
- المطبعة: سلمان الفارسي □

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## الفهرس

---

مقدمة

الأسس المنطقية للاستقراء من وجهة نظر  
الشهيد آية الله محمد باقر الصدر  
الدكتور عبد الكريم سروش

مقدمة

٩	مشكلة الاستقراء
١٥	محاولة المناطقة الارسطيين
١٧	نقد النظريات التجريبية
١٩	المذهب الذاتي للمعرفة
٢٤	حساب الاحتمالات
٢٧	التعريف الكلاسيكي للاحتمال
٣١	التعريف التكراري للاحتمال
٣٣	تعريف الشهيد الصدر
٣٥	
٣٧	

٤٣	دراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالي الموضوعي
٤٧	الشروط الالزامية لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية
٥٠	نقد وجهة نظر الشهيد الصدر
٥٢	مرحلة التوالي الذاتي
٥٥	نمو المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي
٦٢	المعرفة البشرية من وجهة نظر المذهب الذاتي
٦٩	انتقادات الدكتور سروش للأسس
٦٩	النقد (١)
٧٥	النقد (٢)
٧٨	النقد (٣)
٨١	النقد (٤)
٨٧	تقوم دراسة الدكتور سروش
	<b>الخطوة الاولى<sup>١</sup>: تقوم العرض</b>
٩١	عنوان الكتاب ومفهوم الذاتية في الأسس المنطقية للاستقراء
٩٨	حساب الاحتمالات
٩٩	تعريف الاحتمال
١٠١	تعريف الشهيد الصدر
١٠٧	الصعوبات التي يواجهها تعريف الشهيد الصدر
١١٣	طريقة الشهيد الصدر في معالجة المشكلة
١١٨	الشروط الالزامية لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية
١٢٠	الصدر وابن سينا
١٢٧	المقارنة بين نظرية الشهيد الصدر ونظريات الاحتمال الأخرى <sup>١</sup>
١٣٣	مرحلة التوالي الذاتي في عرض سروش

## الخطوة الثانية: تقويم النقد

١٤٥	النقطة الأولى
١٤٨	النقطة الثانية
١٥١	النقطة الثالثة
١٦٥	النقطة الرابعة
١٦٧	النقطة الخامسة
١٦٩	النقطة السادسة



## مقدمة

ليس غريباً ان يتناول باحث مسلم كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» بالعرض والتحليل والتقويم. اما الغريب حقاً ان يكون الأخ د- عبدالكرم سروش أول من تناول هذا الأثر الخطير بالتحليل والنقد، وآخر من تناوله! لنعاف الحديث عن الغربة والاستغراب وظلم ذوي القربي، ولنطبل اولاً على «الأسس المنطقية للإستقراء»، ثم نعود الى صلب مقالنا هذا، حيث يدور حول ما طرحته سروش بقصد كتاب «الأسس المنطقية للإستقراء».

«الأسس المنطقية للاستقراء» نهج عملي جديد في التعامل مع منجزات الفكر المعاصر، الذي تشرق شمسه هذه الأيام من حيث تغرب في السالف من أيام الزمن.

لقد انحصارت مكتبات المسلمين اليوم بثبات الدراسات عن الاستقراء، وجُلّها معترف لهذا النهج بخطورة دوره في بناء المدنية المعاصرة، مبهوت أمام انجازات العقل الغربي، بين ناقلٍ بإخلاص وحرفية لما قدمه علماء الغرب من ایضاح ومعالجة في مجال مشكلات الاستقراء، وبين ساعٍ لاثبات سبق المسلمين في استخدام النهج الاستقرائي. وبقيت ثلاثة متمسكة بالتراث الأرسطي العتيدي في تفسير وتقويم الدليل الاستقرائي. ولعل في ضرب الأمثلة، وذكر الرجال، ما يعين

على ايضاح الموقف، فنقول:

لعل الدكتور ركي نجيب محمود ودراسته في «المنطق الوضعي» أفضل من يمثل الفريق الأول. فهو رائد من رواد المنهج التجاريي المعاصر، في ضوء أحدث ابتكارات هذا المنهج، الذي نقله بامانة ودقة الى العالم العربي.

ولعل مدرسة الراحلين الدكتور علي سامي النشار والدكتور محمود قاسم أفضل من يمثل الفريق الثاني، حيث اجهذا نفسيهما وجيلاً متصلةً من التلاميذ؛ بغية اقتناص الشاهد والإمساك بالدليل؛ لاثبات ان المسلمين استخدمو المنهج الاستقرائي في دراساتهم، وبذلك سبقوا الغرب في وعي أهمية المنهج الاستقرائي وممارسته.

ولكن آنـى لهذا الجهد أن يتعـدـى مستوى الفخار والتغـني بأمجـاد السـلف؛ اذ ان مستوى الطرح الغـري للاستـقراء أمر آخر في آفاقـه وتعقيـداته.

ولعل يوسف كرم ومرتضـى مطـهـري خـيرـ من يـمثلـ الاتـجـاهـ الثـالـثـ في شـرقـناـ المـسـلمـ، حيث ظـلـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ وـفـيـ باـصـارـ اـلـأـسـطـوـ وـنـجـهـ.

بينـاـ جاءـ الصـدرـ فيـ «الـاسـسـ الـمـنـطـقـيـ لـلاـسـتـقـراءـ» ليـغـزوـ الدـلـيلـ الـاسـتـقـرـائـيـ فيـ أـرـضـهـ الـتـيـ رـشـدـ فـيـهـ الـيـوـمـ، وـإـلـتـقـىـ أـحـدـ اـلـخـازـاتـ الـغـربـ عـلـىـ هـذـاـ الصـعـيدـ، ليـتـفـهـمـ بـعـقـمـ، وـيـنـقـدـ عـنـ بـصـيرـةـ، وـيـقـدـمـ شـيـئـاـ خـطـيرـاـ عـلـىـ مـسـتـوـيـ الـفـكـرـ الـعـالـمـيـ الـمـعـاصـرـ. لمـ يـرـتـضـ «ـالـصـدرـ» لنـفـسـهـ انـ يـقـفـ عـلـىـ نـهـاـيـاتـ الـآـخـرـيـنـ، وـلـمـ يـجـدـ عـزـاءـ بـالـتـغـنـيـ فـيـ أـمـجـادـ السـلـفـ وـبـدـايـاتـ الـأـجـادـ، وـمـنـ ثـمـ اـغـفـالـ الـوـاقـعـ وـتـطـورـاتـ الـعـرـفـةـ الـأـنـسـانـيـةـ، وـلـمـ يـتـهـبـ «ـاـرـسـطـوـ» رـغـمـ كـلـ مـاـ أـحـيـطـ بـهـ مـنـ ظـيـقـهـ مـنـ تـقـديـسـ.

«ـالـاسـسـ الـمـنـطـقـيـ لـلاـسـتـقـراءـ» أـفـقـ جـدـيدـ وـنـافـذـةـ جـدـيدـةـ اـخـتـرـقـ بـهـ السـيـدـ محمدـ باـقـرـ الصـدرـ جـدارـ الفـصـلـ السـمـيـكـ بـيـنـ الـمـنـهـجـ الـعـلـمـيـ الـحـدـيـثـ، وـبـيـنـ مـعـطـيـاتـ التـارـيـخـ الـثـقـافـيـ لـحـكـماءـ وـمـنـاطـقـ الـمـسـلـمـيـنـ. وـكـانـ هـذـاـ أـفـقـ وـصـلـاـًـ اـصـيـالـاـ صـدـرـ اـثـرـ تـشـوـيرـ اـمـكـانـاتـ الـعـقـلـ وـالـتـرـاثـ، دونـ انـ يـتـرـددـ صـاحـبـهـ فـيـ الـاـفـادـةـ مـاـ أـنـجـهـ الـآـخـرـونـ، وـدـونـ انـ يـسـتـسـلـمـ فـيـقـلـدـ مـاـطـرـحـهـ حـكـماءـ الـغـربـ. بلـ وـرـدـ

ميدان البحث واثقاً بمعاداته، متسلحاً بسلاح العلم الحايد، مقارعاً الحجة بالحجية، مع فهمٍ موقنٍ للفكر الغربي من داخله. ومن هنا حقاً على البحث العلمي المعاصر ان يسجل للصدر - على مستوى المنهج - مزية ندر ان توفر عليها باحث علمي في موضوع بحث غريب عن بيئته ومدرسته. حيث دخل السيد محمد باقر الصدر ميدان البحث في قضية معالجة «مشكلة الاستقراء»، التي تعني في الافق الغربي المعاصر امراً اجنبياً تماماً عن افق ومناخ الفكر الشرقي وادواته الثقافية، دون ان يستشرف على هذه القضية من الخارج، بل عالجها على ضوء معطياتها الداخلية وفي ظل المناخ الرياضي والمنطقى الخاص، الذي ظرحت خلاله. وحقاً ايضاً على تاريخ البحث العقائدي الاسلامي ان يسجل للصدر الفضل في رسم طريقٍ جديد لخط هذا البحث، الذي فقد في كثير من تجاربه روح الحياد، التي يتغيناها الاسلام. ومن ثم لابد لتاريخ العلم - إن انصف التاريخ - أن يقف للصدر وقفة اجلال وتقدير لرجل ايديولوجي، يحمل فكراً، وينتمي الى مدرسة فكرية ذات تراث، لكنه حفظ للعلم والفلسفة الحقة حيادها، فورد ميدان البحث العلمي والفلسفي في أخطر قضايا الفكر الحديث، دون مسلمات لا تقبل الجدل.

«الأسس المنطقية للاستقراء» دراسة جادة وعميقة، يستدعي فهمها تخصصاً ونباهة، كما يستدعي تقويمها اناة ودقة وشمولاً. وقد عقدت العزم في السنة الماضية على مواكبة الأسس المنطقية من جديد، بغية تبسيط عرضها في دراسة، واعادة تظهير ابداعات سيدنا الاستاذ، واحيراً دراستها بشكل مقارن مع احدث تطورات نظرية الاحتمالات. ولكن العزم لايزال معقوداً، دون ان أوفق الا لاجاز مقدمات اعدادية اولية، فاطلعت على بحث الدكتور عبدالكريم سروش باللغة الفارسية، التي تعلمت قراءة متونها العلمية منذ زمن قريب. وقد نشر الدكتور سروش بحثه للمرة الأولى قبل خمس سنوات، دون ان يسمع ايضاً او ردًّا من أحد، وقد أوقعني هذا الإغفال بشكٍ في جدوٍ قراءة جادة لمقال سروش، وأنا أطلع عليه منشوراً للمرة الثانية ضمن كتابه «تفرج صنع».

فقاومت هذا الشك وقرأت مقال الأخ سروش الذي لم ألتقط به حتى هذه اللحظة فوجدته بحثاً يستحق التقدير - خصوصاً من قبل طلاب الشهيد الصدر - ويستدعي تقوياً، بل لمست في هذا البحث روح الباحث الذي يسعى لطلب الحقيقة، بل يطلب الإيضاح. على أن الدافع الرئيس لاثارة الموضوع من جديد هو إيماننا بضرورة استيعاب اطروحة «الأسس المنطقية للاستقراء» وهضمها.

وحيث أكتب هذا الإيضاح والتقوم باللغة العربية، ولأجل تقوم موضوعي واضح، أجده لزاماً أن يطلع القارئ العربي على النص الكامل لبحث الدكتور سروش، وهو أنا أعرّب للقارئ أولاً النص الكامل لهذا البحث، ثم أعود ثانياً لتسجيل ملاحظاتي حول عرض الدكتور سروش لكتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» في المرحلة الأولى، ثم أقوم - في المرحلة الثانية - النقود التي وجهها سروش للأسس المنطقية. سائلًا الله التسديد والتوفيق للعدل والانصاف.

\* \* \*

# «الأُسس المنطقية للاستقراء»

من وجهة نظر

الشهيد آية الله

محمد باقر الصدر

الدكتور عبدالكريم سروش



## مقدمة

يشتمل كتاب «الاسس المنطقية للاستقراء» على أبديع أفكار وابتكارات الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر. وهو من أحلى ثمار ذهن الشهيد الصدر، الذهن الوقاد الباحث والمبدع. ويمكن القول بجرأةً: ان هذا الكتاب أول كتاب في تاريخ الثقافة الإسلامية، حررته فقيه مسلم، متداولاً فيه احدى أهم مشكلات «فلسفة العلم والمنهج العلمي» المصيرية، مع وضوح وبصيرةٍ وشموليٍ في عرض ونقد نظريات حكماء الغرب والشرق.

مع ذلك فهذا الكتاب من أكثر دراسات هذا الراحل العظيم خفاءً وغربةً. ورغم ترجمته الى اللغة الفارسية ظلّ اسمه خفياً، وبقيت قيمته مجهولة؛ ذلك لأن مناطقة هذه الديار «ایران» يتفقون على الاعتقاد بان مشكلة الاستقراء عاجلها السلف من الحكماء، وعبر تشكيل قياس خفي يمكن تحويل المشاهدات الى مجريات، ومن خلال الافادة من قانون السنخية بين العلة والمعلول، واشباهه، يُعمم الحكم، الذي صدق في بعض تجارب على سائر الموارد

المتشابهة، هذا من ناحية أخرى يعتقد المطلعون على المنهج العلمي الحديث ان الاستقراء عقدة لا تحل مشكلة لاتصالح، وحلها يشبه عندهم صناعة المكائن الديناميكية من النوع الأول أو الثاني، حيث اكتشف بعد حين امتناع ذلك ، ونحو أرباب الصناعات التجارية في محاولاتهم الطموحة العابثة.

يمكن أن يكون عنوان هذا الكتاب أساساً لظنون خاطئة، يعني: رغم ان اسم الكتاب «الاسس المنطقية للاستقراء» الا أنّ سعي المؤلف في كل أنحاء الكتاب اتجه صوب اثبات أنّ ليست هناك أساساً منطقية لمعالجة مشكلة الاستقراء. وان رشد المعرفة البشرية لا يمكن تفسيره على الدوام بطريقة منطقية، وان نتائج المعرفة ليست قياسية كلها ، وان الذهن البشري يستنتج القسم الأعظم من معارفه اليقينية من مقدمات لا ترتبط بنتائجها ارتباط مقدمات القياس بنتائجها.

من هنا يطرح الشهيد الصدر نظرية جديدة في المعرفة، لا يعالج في ضوءها مشكلة الاستقراء فحسب، بل يعالج مستعيناً بها الكثير من قضايا المنطق والمنهج الحديث. وقد أطلق على هذه النظرية اسم: «المذهب الذاتي في المعرفة»، وسنأتي على ايضاحها بكل تفاصيلها وأثارها. ولكن يحسن قبل ذلك ان نرجع قليلاً الى الخلف لنرى:

## مشكلة الاستقراء

مشكلة عقم الدليل الاستقرائي ليست جديدة. فمنذ بداية تدوين المتنق، والمنطقيون مذعنون دائمًا: بأن مجرد مشاهدة اقتران «أ» و«س» في موارد معدودة لا تسمح لنا في الحكم بصدق هذا الاقتران فيسائر الموارد، فنستل حكمًا كلياً من خلال مشاهدة الجزئيات. ومن هنا عدوا «القياس» في باب الحجة الدليل الوحيد، واعتبروا التمثيل والاستقراء عقيمين.

ليس هناك خلاف حول ما تقدم بين المناطقة القدامي والمحدثين، إنما تبدأ بينها المشكلة حيث أن هناك قسماً كبيراً من القضايا الكلية، التي تستخدم في العلوم ليس لها مصدرٌ ومنبعٌ، سوى الحس والمشاهدة. وإذا كان عمل الحس مشاهدة الجزئيات واستقراءها، وكان الاستقراء عقيماً عندنا فسوف تنزلزل كل هذه القضايا الكلية، ويضحي صدقها وصحتها موضع شك وتردد. فنحن حينما نحكم بأن «الماء يرفع العطش» أو «أن المغناطيس يجذب الحديد» أو «أن قطع الرقبة يفضي إلى الموت» أو «أن البنزين يشتعل باقتراب النار منه» هل إننا شاهدنا أكثر من بعض المصادر المحدودة لهذه الأحكام الكلية؟ وهل إننا رأينا عبر هذه المشاهدات غير مجموعة من الاقترانات «اقتران شرب الماء يرفع العطش، أو اقتران الموت بقطع الرقبة و...»؟

إذن! كيف يمكن أن نستنتج بشكل كلي وعام أن شرب الماء يرفع العطش، وأن البنزين يشتعل بالنار؟ ما هو المجوز المنطقي لمثل هذه الأحكام؟

والسؤال الأخير هو عين ما يُدعى بـ«مشكلة الاستقراء problem of induction». والكثير من المساعي، التي بذلت منذ القدم حتى الآن، استهدفت إنقاذ العلم، وقصدت الحصول على مسوغ منطقي للاستقراء. وي يكن القول أن المنطق الأرسطي - بحكم ايمانه بان القياس هو الطريق الاستنتاجي السليم وحده - سعى لتحويل الاستقراء الى لون من القياس، بغية معالجة عدم صلاحيته للاستدلال بصلاحية القياس المطلقة والمقدسة، واقامة عموده المنكسر بقوة عصا القياس المحكمة.

«محاولة المناطقة الارسطيين في معالجة مشكلة الاستقراء، ونقدتها»  
يشتمل تدبير المناطقة لمعالجة مشكلة الاستقراء على خطوتين:  
أ - تحويل المقارنة الى ملازمة.  
ب - الانتقال من الملازمة الى العموم.

وكميائية قاعدة «الاتفاق نادر» هي التي تتکفل تحويل النحاس «المقارنة» الى ذهب «الملازمة». وعلى أساس هذه القاعدة المسلمة، التي لم تشتب بدلیل، وغير البدھية أيضاً: «الاتفاق لا يكون دائرياً ولا أكثرياً» يفتی المنطقيون بان الاتفاق - يعني: تقارن حدوث بعض الأمور التي لا تربطها علاقة السببية - لا يمكن أن يكون على الدوام، ولا يمكن أن يكون أكثرياً، بل اذا وقع فانه يقع بندرة. من هنا فاذا اقتن «أ» و«ب» في موارد كثيرة، فهذا الاقتران مؤشر على وجود ملازمة وسببية في البین، وهذه الاقترانات ليست صدفة.

وحينما نقيم علاقة السببية والضرورة بين «أ» و«ب» اعلاه، يأتي بعدها دور الخطوة الثانية، حيث خطوها متکثين على عصا العلية. وفق اصل «العلية» الأصيل هناك معلمولات متشابهة للعلل المتشابهة، أو ان الطبيعة تمضي على نهج واحد،<sup>1</sup> أو ان هناك سخية بين العلة والمعلمول. من هنا

---

1. principle of uniformity of nature

نستنتج ان «أ» التي هي غلة «ب» تعمل على نهج واحد على الدوام، وكلما احضرنا «أ» يحضر على اثرها «ب». على هذا النحو نصل - من خلال مشاهدة الاقتران بين «أ» و«ب» دفعات كثيرة - عبر طي الخطوتين الواسعتين المتقدمتين أعلاه الى التعميم المطلوب في ان: ((أ)) يتبعها «ب» دائمًا، وان: (الماء يرفع العطش دائمًا).

كلام ابن سينا في هذا الصدد يستحق الاصفاء:

«... انه لما تحقق ان السقمونيا يعرض له اسهال الصفراء، وتبيّن ذلك على سبيل التكرار الكثير، علم ان ليس ذلك اتفاقاً، فان الاتفاق لا يكون دائمًا ولا اكثيراً. فعلم ان ذلك شيء يوجبه السقمونيا طبعاً اذ لا يصح ان يكون عنه اختباراً... ان التجربة ليست تقييد العلم لكتراة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط لاقتران قياس قد ذكرناه...»<sup>1</sup>

واضح ان اصل الضرورة العلی مأخذـ في هذا الاستنتاج بوصفـه مصادرة مسلمة سلفـاً. نقل الشهيد الصدر في القسم الأول من كتابه محاولة المناطقة الارسطيين لمعالجة مشكلة الاستقراء بشكل مفصل، وخلص الى عقـم هذه المحاولة من خلال طرح سبعة انتقادات مفصلة:

«النقطة الجوهرية في خلافنا مع المنطق الارسطي، انا وان كنا لا نرفض بشكل كامل الاعتقاد بالمبـدأ الذي تقرره النقطة الثالثة، ولا ننكر صدقـه - في حدود ما - على الطبيعة، ولكنـا نختلف مع المنطق الارسطي في تقييم هذا المـبـدأ..... بل هو - اذا قبلناه - ليس، على افضل تقدير الا نتاج استقراء

---

1- منطق الشفاء «البرهان»، تحقيق ابوالعلا، عفيفي، القاهرة ١٩٥٦، ص ٩٥-٩٦.

للطبيعة... والواقع ان المنطق الارسطي لم يقمُ أي دليل على هذا المبدأ...»<sup>١</sup>.

يرى الشهيد الصدر ان قاعدة «الاتفاق نادر» أصل استقرائي وتجريبي، ولا يقتصر على ذلك ، بل بعد الفراغ من بيان كيفية الوصول الى التعميم الاستقرائي ، وبيان سقم وسلامة ذلك ، يدعى في آخر الكتاب ان الباحث اذا آمن فقط باصل «امتناع التناقض»، ومصادرات حساب الاحتمالات ، واصلاً معرفياً خاصاً يمكنه ان يثبت بالتجربة الاصول العقلية الأخرى بما فيها «قانون العلية» ، ولا حاجة للايمان ببداهة هذه الاصول العقلية. ان الاستدلال على موضوعية العالم الخارجي ، واثبات وجود الباري تعالى ، واثبات وجود عقول الآخرين يمكن اثباتها - من وجهة نظر الشهيد الصدر - عن طريق الاستقراء ، وهي مدلولات يقينية . ان هذه النزعة التجريبية الواضحة سيطرت على سائر أرجاء هذا الكتاب ، وصاحبها «الاستغناء عن الاصول العقلية الاولية» ، الذي شاهده بوضوح فيه.

ان الاستفهام الذي يطرحه المؤلف أمام المنطق الارسطي هو: هل ان قاعدة «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً» تفصح عن استحالات عادية أم عن استحالات عقلية؟ فان قالوا استحالات عقلية ، نقول: ان عقلنا لا يجد استحالات على مستوى استحالات النقيضين في هذا المجال ، ومن الممكن لديه ان يتصور عالماً تقع فيه الصدفة النسبية والاقترانات الاتفاقية بشكل مكرر ، ولكن لا يمكنه تصور عالم توجد فيه الأشياء ولا توجد ايضاً. وإن قالوا استحالات عادية ، فهذا يعني ان هذه الاستحالات مُستلة من العادة والتجربة ، ومن ثمَّ فهي ليست

---

١- الأسس المنطقية للاستقراء ، ص ٤٥-٤٦.

قاعدة عقلية اولية.<sup>١</sup> مضافاً الى ان حد «الكثرة» غير معلوم؛ ودعوى الدوام «لا يكون دائرياً» جزاف، ولا يمكن لأحد اطلاقاً أن يدعي انه شاهد وانخبر كل الموارد الممكنة لتقارن الحادثتين.

«العلم الاجمالي» اصطلاح أفاد منه علماء أصول الفقه كثيراً، وهو أي «العلم الاجمالي» أحد المفاهيم التي انتخبتها الشهيد الصدر كاطار لبناء نظريته في تفسير الاحتمال، وقد اتخذه ملجاً يلوذ به في كل دراسته. وفي نقده للنظرية الارسطية «الاتفاق...» يقول أيضاً ان هذه القاعدة تقوم على أساس علم اجمالي، يعني: حكماً يقينياً يتعلق بعضو غير محدد ضمن مجموعة محددة. مثلاً: «حينما يكون عدد طلاب الصف الحاضرين ٩٩ طالباً بدلاً عن العدد الأصلي ١٠٠»، فسوف نتيقن ان واحداً من الطلاب غائب، رغم اننا لانعرفه بشخصه». واذا افترضنا - من باب التمثيل - ان الحد الكبير في هذه القاعدة هو ١٠٠، فالقاعدة تقول: اذا تناول شخص ٩٩ مرةً اللبن وارتفع صداع رأسه صدفةً، فن الحال أن يكون الأمر كذلك في المرة المائة. ومن وجده نظر المرحوم الصدر اذا كانت القاعدة المتقدمة عقلية أولية فاليقين بها يسري بنفس الدرجة الى لوازمهما. بينماليس الأمر كذلك فيما نحن فيه، فالاعتقاد باستحالة اقتران تناول اللبن مع رفع الصداع ١٠٠، مرأةً لايسوغ لنا ان نحكم بنفس القوة انه اذا وقع الاقتران ٩٩ مرأةً صدفةً فمن الحال ان يقع في المرة المائة، في حين ان القضية الثانية لازم القضية الأولى، وهذا مؤشر على ان القضية الأولى ليست قاعدة عقلية أولية.<sup>٢</sup>

---

١- المصدر السابق، ص ٥.

٢- راجع المصدر السابق ص ٦٨.

وقد خلص السيد الصدر الى ان المنطق الارسطي لم يخطئ فقط في الاعتقاد بطابع عقلي لتلك القاعدة، بل اخطأ أيضاً في الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائي الى أصول عقلية<sup>١</sup>. وفي المحصلة سيتضح ان مبادئ «العلية» السنخية، الاتفاق...»، التي ذهب المنطق الارسطي الى حاجة الدليل الاستقرائي لها، يمكن اثباتها عن طريق الاستقراء، وان الاستقراء لا حاجة له من أجل احكام بناءه الى هذه المبادئ.

ويكفي ان نضيف ان هذه القاعدة تتناقض مع قاعدة الضرورة العلية أيضاً، ذلك لأن أصل العلية يقول:

ان اقتران العلة والمعلول دائمي بالضرورة، لذا فكل اقتران غير دائمي ليس عليهأ. بينما تقول القاعدة: ان بعض الاقترانات غير الدائمية «الاكثرية» هي اقترانات عليه.

---

١- المصدر السابق، ص ٧٠.

## نقد النظريات التجريبية

بعد نقد ونقض محاولات الارسطيين لمعالجة مشكلة الاستقراء تُطرح نظريات التجربيين «جون استيوارت مل» و«دافيد هيوم»، وقد تحدث المؤلف عنها تفصيلاً، مراعياً الدقة في البحث. نحن نعرف ان «مل» استقرائي صلب، بل ذهب الى ان قانون «العلية» تستحكم بُنيته بواسطة الاستقراء ايضاً. ودافيد هيوم بطل رفض العلية ونقدها، وتفسيرها على أساس مفهوم تداعي المعاني والحالات النفسية. لقد اتفق المرحوم الصدر بصراحة مع «مل» في امكانية اثبات قانون العلية عن طريق الاستقراء «حتى لو انكر كون العلية مبدء اولياً»، لكن نقطة ضعف نظرية «مل» تكمن حسب نظر السيد الصدر في ان مل قد حسب ان التعميم الاستقرائي يحتاج الى قانون العلية، بينما ذهب السيد الصدر الى ان الاستقراء لا يحتاج ليكون منتجآ الا الى اصل امتناع التناقض، وبديهيات حساب الاحتمال، مضافاً الى اصل معرفي خاص<sup>1</sup> مضافاً الى ان الطرق التي اقترحها «مل» لاكتشاف نوع العلاقة بين حادثتين «أ» و«ب» [طريقة الاتفاق، طريقة الاختلاف، طريقة التلازم في التغير، طريقة البوابي] لا تساعد البحث الا على خفض نسبة احتمال الصدفة النسبية لاقتران «أ» و«ب» ولا تثبت هذه الطرق بأي حال

---

1- المصدر السابق، ص ٧٩.

من الأحوال وجود علاقة العلية بين «أ» و«ب»<sup>١</sup>، ولا تصل باحتمال وجود العامل المجهول «ت» إلى الصفر. فاقصى ماتنجزه هذه الطرق هو أنها تربط افتراض «ت» بافتراض أمور كثيرة، فيتضاءل احتمال «ت»، لكنه لا يصل إلى الصفر أطلاقاً<sup>٢</sup>.

وحيينا يصل دور نقد اراء «هيوم» نجد ان المرحوم الصدر متفق مع «هيوم» في ان قانون العلية لا يمكن استلاله من مبدأ امتناع التناقض [أي أن يكون انكار العلية مستلزمأً للوقوع في التناقض]، حيث ليس هناك تناقض كامن في افتراض حادثة بلا سبب، وقد نهض السيد الصدر هنا لمناقشة صدرالمتألهين والعلامة الطباطبائي في كتابيهما «الأسفار» و«أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، اللذين حاولا اثبات ان وجود الماهية الممكنة دون الاتكاء على مرجع «انكار العلية» يستلزم التناقض. لقد طرحا تعريفاً يمثل في الواقع مصادرة «توتولوجي»، واتخذاه بثابة برهان: بدءً وحسب تعريف الممكن ذهبا إلى ان الماهية بحاجة الى مرجع، ثم قالا ان عدم حاجة الماهية المحتاجة ينطوي على تناقض، حيث ان الماهية المحتاجة للمرجع محتاجة الى مرجع! واليك نص عبارة المرحوم العلامه الطباطبائي:

«... اثبتنا اولاً: ان الماهية لا توجد اطلاقاً مالم يجب وجودها ويصبح ضروريأً. وثانياً: ان هذا الوجوب تحصل عليه الماهية بسبب موجود آخر، والا فهي بذاتها بالنسبة للوجود والعدم على حد سواء.

يسنتج من ذلك ان كل موجود تكون نسبة الى الوجود والعدم على حد سواء

١- المصدر السابق، ص .٨١

٢- المصدر السابق، ص .٨٧

يكتسب وجوده الذي يساوي الوجوب من موجود آخر «العلة»، ويمكن صياغة هذه النتيجة في العبارة التالية: «لابد للممكן من علة».<sup>١</sup>

اما يختلف الشهيد الصدر مع هيوم في نقطتين: احدهما ان هيوم ينكر كون العلية اصلاً اولياً عقلياً، والنقطة الأخرى الأهم هي ان هيوم ذهب الى عدم امكانية الاستعانة بالتجربة للاستدلال على العلية.<sup>٢</sup>.

---

١ - اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٣، ص ١٨٠-١٨١.

٢ - الأسن، ص ١١٤.

## المذهب الذاتي للمعرفة

يتضمن كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» في القسم الرئيس منه على نظريات الشهيد الصدر المبتكرة واجهاداته، ويبتداً هذا القسم بعد نقد مفصل لأساليب الآخرين، وبعد تنقية أجواء البحث مما اثير من غبار، وبعد الفراغ من الجانب النقضي واليأس من النظريات المطروحة في الميدان. ويشكل هذا القسم بنفسه ثلاثة أرباع الكتاب. وفي هذا القسم يطرح تعريف المذهب الذاتي للمعرفة، ويعكف على تخليله.

المنطق الارسطي - من وجهة نظر المؤلف. يعترف بطريق واحد لنمو المعرفة البشرية، وهو طريق التواليد الموضوعي. يعني: ان المنطق الارسطي يؤمن بان الادراكات البشرية حسب ضوابط منطقية - وبغض النظر عن ميل او وعي وظن أو يقين الشخص المدرك - تستلزم بنفسها نتائج تتولد عنها وتتبعها. أي: لو أعطينا معلومات الشخص لآلة لا تفهم معانها، ولا يحصل لها ظن أو يقين بها، يمكنها ايضاً أن تستخرج النتائج المنطقية من قلب هذه المعلومات. وهذا الجانب من المعرفة، الذي ينفصل عن شخص العالم، والذي يُصب في قالب قضايا وقياسات، والذي يدخل في دائرة الروابط المنطقية، وينجب نتائج صورية محددة، هو الجانب الموضوعي للمعرفة «objective»، وهنا يصدق مفهوم التواليد الموضوعي للمعرفة، يعني: ولادة المعرفة اللاحقة من المعرفة السابقة، دون دخل الجانب النفسي والشخصي للعالم، مثل ولادة: «خالد يوت» من

«خالد انسان + كل انسان يموت». بدهيًّا ان الاستدلال في هذه الطريقة من نمو المعرفة يعني اقامة لون من العلاقة المنطقية السليمة بين القضايا الصادقة.

ان اعتماد المنطق الارسطي على هذه الطريقة فحسب دفعته بغية احكام الاستقراء الى التوسل بالقياس، محاولاً ان يضع المقدمة المأخوذة من الاستقراء في بطن قياس، ومن ثم يستنتج بطريقة التوالد الموضوعي قضية كلية استناتاجاً منطقياً<sup>١</sup>. اما مؤلف «الأسس المنطقية للاستقراء» فهو يرى ان نمو المعرفة البشرية خصوصاً التعميمات الاستقرائية - لا يمكن تفسيرها على طريقة التوالد الموضوعي فقط، وحيث ان المنطق الصوري يتکفل فقط ببيان العلاقات الموضوعية بين المدركات والمعلومات، اذن! ليس للاستقراء معالجة منطقية، وتتحصر معالجة مشكلة الاستقراء بالإيمان بطريقة التوالد الذاتي والمذهب الذاتي للمعرفة.<sup>٢</sup>

للجانب الذاتي للمعرفة «الشخصي، النفسي» - في المذهب الذاتي للمعرفة - نمو خاص به، وان الحالات السابقة في هذا الجانب تولد لزوماً الحالات اللاحقة. ولكن ليست هناك علاقة منطقية ارسطية بين الحالات السابقة واللاحقة، ومن هنا - وبحكم عجز المنطق الصوري عن تقديم الشروط الازمة لهذه الطريقة الجديدة في نمو المعرفة البشرية - نجد أنفسنا بحاجة الى بناء منطق جديد يضع بين أيدينا المعايير والشروط الازمة.<sup>٣</sup>

**الendum الاستقرائي - حسب المؤلف - يؤمن به العقليون أنفسهم، ومن هنا -**

١- المصدر السابق، ص ١٣٦.

٢- المصدر السابق، ص ١٤٠.

٣- المصدر السابق، ص ١٤١.

حيث اذعان المذهب العقلي قلباً ووجданاً بالتعيم الاستقرائي - سعى المناظرة العقليون الى تفسيره بطريقة «صورية - قياسية». ولكن - كما لاحظنا - لم يصاحب التوفيق سعيهم، وقاعدة «الاتفاق...» ليست لديها طاقة تحمل عباء خطير. اذن! ماهي النتيجة التي نستخلص؟ لابد لنا من الاعذان بان التعيم الاستقرائي ليس له تفسير منطقي، وان المعرفة البشرية لا تتغدى عن طريق معايير المنطق الصوري فحسب. بل هناك طريقة أخرى، وهي عبارة عن تراكم قطرات الظنون «الجانب الذاتي والشخصي للمعرفة»، وتحويلها ضمن شروط خاصة الى يقين. والشروط الخاصة لتحويل الظن الى يقين يتکفل تحديدها المذهب الذاتي للمعرفة، لامنطق الاسطعي.

نصل الآن الى ان للتعيمات الاستقرائية مرحلتين أساسيتين:

١- مرحلة التوالي الموضوعي.

٢- مرحلة التوالي الذاتي.

وعبر مرحلة التوالي الموضوعي يرتفع احتمال وجود علاقة بين «أ» و«ب» «الحادستان اللتان يُشهد اقترانهما بشكل مكرر» الى درجة عالية جداً، من خلال متابعات الجزئيات، ومشاهدة المصاديق الخاصة. ويتحقق نمو هذا الاحتمال وفقاً لقواعد حساب الاحتمالات، ويتم بشكل كامل على أساس طريقة رياضية موضوعية «يعني لاعلاقة لها بشخص العالم». عندئذ تنتهي مرحلة التوالي الموضوعي. وفي مرحلة التوالي الذاتي يتبدل الظن الذي نتج في المرحلة الأولى الى يقين، عبر عبور قنوات خاصة، يحددها ويعرفها المنطق الذاتي للمعرفة، وعبر هذا الطريق نحصل على تعيم استقرائي يقيني. وهذا اليقين ليس يقيناً منطقياً، صورياً وقاماً على الشكل القياسي»، بل يقين موضوعي، يعني:

قائم على أساس القرائن.

وهانحن نصل الى مرحلة دراسة نظرية الاحتمالات. وهنا يكشف المؤلف بوضوح ايضاً عن بصيرة ونظر ثاقب صائب في معالجة هذا البحث العصي، الذي تنزلق عنده الأقدام. والكتاب الذي يعتمد مرجعاً هنا لدراسة نظريات حكماء الغرب هو الترجمة العربية لكتاب «*Human Knowledge* » «المعرفة الإنسانية» لبرتراند راسل.

## حساب الاحتمالات

حساب الاحتمالات - كما نعرف - قسم كبير من الرياضيات، وهو أي حساب الاحتمالات نظير الهندسة يبدأ من مجموعة أصول « axioms »، ثم يتشعب الى شعب كثيرة على أساس المعايير المنطقية والقواعد الرياضية، لينتهي الى موجود كبير، ليحسب بيده المقدرة مقدار احتمال الحوادث أو القضايا في الفروض المختلفة بشكل مدهش. ليس هناك خلاف بين أهل الفن فيما يتعلق بالحساب الرياضي للقيمة الاحتمالية. اما ينصب الخلاف حول تعريف الاحتمال وتفسير مضمونه المعرفي الدقيق. يطرح الاستفهام الكبير، الذي يستنزف طاقات ذهنية عندما نقول: حينما نقذف بقطعة الن قد فان احتمال ظهور وجه الصورة هو  $\frac{1}{2}$ ، او ان احتمال ذهابي الى الدعوة هو  $\frac{1}{3}$ ، فهل الخبر بذلك عن وصف واقعي وخارجي «نظير الحرارة أو الوزن أو مكانها»، أم الخبر عن حالتنا النفسية وحجم اطمئناننا؟ هل ان الاحتمال يرجع الى الحوادث الخارجية أم انه يرتبط بالقضايا المنطقية؟ هل ان احتمال صدق القضية «ظهور وجه الصورة» هو  $\frac{1}{2}$ ، أم انه احتمال وقوع وجه الصورة خارجاً؟ وهل يمكن تفسير الحوادث المحتملة على أساس الواقع اليقينية؟ من هنا نشأت مدارس مختلفة في فلسفة الاحتمالات، وكان أشهرها المدرسة الكلاسيكية («الابلاس»)، والمدرسة التكرارية («فون ميزس»). وهناك فلاسفه مشهورون لهم آراء هامة في فلسفة الاحتمالات يمكن أن نذكر منهم: فون ميزس، رايشنباخ،

كارناب، بوبر، دفينتي، كينز، ورامزي.

هناك نزاع بين فلاسفة العلم - منذ زمن بعيد - حول امكانية تعضيد ودعم قضایا العلم، وحول اسلوب هذا التعضيد، واتساع دائرة «منطق الاستقراء» في القرن الراهن، معلول - الى حد كبير - لتلك النزاعات العلمية المباركة.

اقتصر مؤلف كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» على دراسة ونقد النظرية الكلاسيكية والنظرية التكرارية، ناقلاً ايامها عن كتاب راسل. كما ذكر بدهيات نظرية الاحتمالات ناقلاً لها عن الكتاب المذكور، وفق تنظيم البرفسور «بورد»<sup>١،٢</sup>. كما عرف الاحتمال الشرطي والمستقل ومبدأ الاحتمال العكسي و...، وشرح نظرية برنولي، ثم عكف على نقد التعريف المشهورة للاحتمال.

---

١- C.D.Broad نقلأعن 98 p, Mind, No.210,

٢- تلزم الاشارة الى ان الفلسفه اليوم يفيرون - على الأغلب - من بدهيات كولمغروف (Kolmogorov)

## التعريف الكلاسيكي للاحتمال ونقده

يقول «لابلاس» ان الاحتمال يقوم على أساس علمنا من جهة، وعلى أساس جهلنا من جهة أخرى. وقد اتخذت المدرسة الكلاسيكية في الاحتمال «زهر النرد، وقطعة النقد» مثالاً لها وعرفت الاحتمال كما يلي: تقسيم عدد الحالات المؤدية للمطلوب على العدد الكلي لكل الحوادث الممكنة بالتساوي<sup>1</sup> (مثل احتمال ظهور وجه الصورة  $\frac{1}{6}$  حيث نتج عن تقسيم حالة واحدة وهي ظهور وجه الصورة على حالتين وما ظهور وجه الصورة والكتابة).

نخ نعرف ان هناك اعتراضين أساسين - في تاريخ فلسفة الاحتمالات - وجها الى هذا التعريف: أولهما: الدور، والثاني: قصور التعريف وعدم شموله. اما الدور فلان التعريف يُعرف الاحتمال بالاحتمال، ويختلط - اساساً - بين الاحتمال والامكان. فهل ان تساوي الامكان الذي ورد في التعريف يعني شيئاً آخر غير تساوي الاحتمال؟ واذا كان كذلك فقد أخذ مفهوم الاحتمال في تعريف الاحتمال. واذا كان المراد من الامكان الامكان الذاتي الفلسفى فكل الماهيات متساوية الامكان، والامكان الفلسفى - من حيث الأساس - لا يقبل الشدة والضعف، وليس أمراً تعرض عليه الكمية. مضافاً الى ذلك فهذا التعريف غير شامل؛ حيث ان ظهور أحد وجهي النقد في قطع النقد غير المتوازنة - وان كان احتمال وقوع كلا

---

1- يقام هذا التعريف على اصل principle of indifference «مبدأ اللاتمايز».

الوجهين متساوياً وفق التعريف - يزيد في مراته على ظهور الوجه الآخر عملياً. ومن هنا فاما ان يكون هذا التعريف صادقاً على قطع النقد وزهر النرد المتوازن فقط فيكون التعريف غير شامل، واما ان يكون باطلأ على كل التقادير، وقطع النقد غير المتوازنة تنقضه.

## التعريف التكراري للاحتمال ونقده

بغية تجنب المشكلات التي أثيرت حول التعريف المقدم، ولأجل تعريف تجريبي للاحتمال عرفت المدرسة التكرارية للاحتمال الاحتمالي على أساس الامكان المنطقي، بل على أساس الواقع الخارجي. ذهب «فون ميزس»<sup>1</sup> إلى أن موضوع علم الاحتمالات سلاسل ومحاميع الأحداث، كمجموعه الغازات، ومجموعه الرجال في سن الأربعين، ومجموعه وجه الصورة والكتابه، فهذه المحاميع هي التي تشكل الأرضية والجسد الواقعي لحساب الاحتمالات. خلال هذه المحاميع يتكرر حدوث بعض الأوصاف، ومن ثم اذا كان عدد اعضاء بمجموعه من المحاميع «n» واتفق أنْ حَدَثَ الوصف «A» في «m» من المرات، فسوف يكون احتمال الوصف «A» هو  $P(A) = \frac{m}{n}$ . وكلما كان العدد «n» مرتفعاً فاحتمال «A» سوف يميل إلى الثبات والتحديد. يقول «فون ميزس»: إن «جون فن»<sup>2</sup> وآخرين تقدموا في إطار هذا الاتجاه إلى هذا الحد، لكنهم أغفلوا القانون الثاني الذي يتمم ويكمّل القانون الأول، أغفلوا أن المجموعه يلزم أن تتتشكل من اعضاء اتفاقية أو عشوائية<sup>3</sup>، والمؤشر على عشوائية الاعضاء هو

---

1 - على حد تعبير فون ميزس - collective.

2 . Venn

3 . random

انه لا يمكن لأي مقامر عن طريق تكرار المجموعة ان يزيد في حظه بالنجاح<sup>١</sup>، او ان النسبة  $\frac{m}{n}$  لاختلف في اي من المجموعات اللاحقة<sup>٢</sup>.

من الواضح ان التعريف المتقدم لايشمل الحوادث الفردية، بل يفسر فقط احتمال الحوادث التي تكون عضواً في مجموعات أكبر. والشهيد الصدر - في الوقت الذي يوافق على ان هذا التعريف يستوعب كل بدهيات نظرية الاحتمال - يسجل الاعتراض المتقدم على التعريف ايضاً. وقد حاول «راسل» و«رايشنباخ» الرد على هذا النقد، لكن محاولتهم لم تقع مورد قبول لدى الباحثين، ولايزال النزاع حول هذا الموضوع قائماً.

---

١- يطلقون على هذا المفهوم قانون يأس المقامرين

### (Law of Excluded Gambling System)

شرطة عشوائية المجموعة كشف عنه وطرحه Church و Wald . راجع:

*Mathematical Theory of Probability and Statistics*, R. Von Mises

1963, pp 39-43.

2. subsequence

## تعريف الشهيد الصدر للاحتمال

يأتي الآن دور السيد الصدر ليطرح تعريفه للاحتمال، بحيث يكون مقبولاً قلباً وفطرةً، ويكون مستوعباً لبدهيات حساب الاحتمال، كما يكون سليماً من الاشكالات التي عانى منها ماتقدم من تعريفات. وقد جأ هنا الى العلم الاجمالي ايضاً، والعلم الاجمالي - كما لاحظنا - عبارة عن يقين بعضو غير محدد ضمن مجموعة محددة. فنحن نواجه في كل علم اجتالي اربعة أمور:

الأول: العلم بشيء غير محدد.

الثاني: اعضاء المجموعة التي يعتبر كل عضو فيها امراً محتملاً، وهي متعلقة بـ.

الثالث: مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد اعضاء مجموعة العلم الاجمالي.

الرابع: استقلال اعضاء المجموعة، والتنافي بينها.

من هنا فالاحتمال دائمًا عضو في مجموعة احتمالات، وقيمة تساوي ناتج قسمة رقم يقيننا على عدد اعضاء مجموعة العلم الاجمالي، ومن الواضح ان الاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة خارجية بين الحوادث، وليس مجرد تكرار مجموعة أخرى، بل هو تصديقنا بدرجة خاصة من الاحتمال.<sup>1</sup>

---

1- الاسس المنطقية للاستقراء ص ١٩٠-١٩١.

سيأتي الشهيد الصدر لاثبات وفاء هذا التعريف ببدهيات نظرية الاحتمال. ولكن يحسن بنا ان نلتفت هنا الى ان السيد الصدر يعتقد من ناحية كما يعتقد «كارناب» و«رامزي» ان الاحتمال عبارة عن لون من التصدق الظني والاعتقاد القلي الموجه.<sup>1</sup> ويفيد من ناحية أخرى من كلام نظريتي الاحتمال الكلاسيكية والتكرارية ليُحکم تعريفه وتجنبه الخلخل. فهو يعتقد بضرورة تحديد الوجوه الممكنة لوقوع الحادثة الخاصة بالاستعانة بالتجربة والتقسيمات العقلية، ثم يتوئي على تشكيل مجموعة محددة من هذه الوجوه، ثم يحدد احتمال كل وجه خاص من هذه المجموعة وفقاً للتعريف أعلاه.

تشكيل مجموعة محددة من الوجوه الممكنة امرٌ مطابق لما يريده التعريف الكلاسيكي، والافادة من التجربة لتشكيل هذه المجموعة هو عنين ماتسعه اليه النظرية التكرارية. والخصوصية الأخرى في تعريف السيد الصدر هي اعتبار الاحتمال من جنس العلم، لامن قبيل الأوصاف الخارجية للحوادث والأشياء، وهذا المفهوم للاحتمال هو عنين ماتتبناه مدرسة كارناب وأخرين «سابجكتيوست». مضافاً الى ان شمول هذا التعريف ثابت لدى الشهيد الصدر، حيث يشمل هذا التعريف الحوادث الفردية الخاصة ايضاً. اذ لوافترضنا اننا لم نستطيع احياناً لعدم وضوح الكتابة من تميز الكلمة المكتوبة، وهل انها «خط» أم انها «حظ» فنحن نواجه في هذه الحالة مجموعة مؤلفة من عضويين، احتمال كل واحد منها يساوي  $\frac{1}{2}$ . وقد صرّح «فون ميزس» بان تعريف الاحتمال لا يشمل مثل هذه الموارد. لكن تعريف الشهيد الصدر،

---

1. degree of rational belief

الذي يقوم على اساس تشكيل مجتمع محددة الأعضاء يبقى مصوناً من هذا الخلل.

لم تنته المشكلة بعد، فالبحث يواجه صعوبة كبرى في اسلوب تعين اعضاء المجموعة. فحينما نعلم ان واحداً من ثلاثة اشخاص «محمد، محسن، علي» سوف يأتي قطعاً هذه الليلة الى منزلنا، فسوف نواجه مجموعة ثلاثة اعضاء من العلم الاجمالي. واحتمال مجيء كل عضو يساوي  $\frac{1}{3}$ . السؤال الان هو: اليمكن ان تكون المجموعة مؤلفة من عضوين، الأول ما يبدأ اسمه بـ«م»، والثاني ما لم يبدأ اسمه بـ«م»، وفي هذه الحالة يكون احتمال مجيء العضو الأول «ما يبدء اسمه بـ«م»» يساوي  $\frac{1}{2}$  ، واحتمال مجيء علي يساوي  $\frac{1}{3}$  ، (في حين كان احتمال مجيء علي في ضوء الحساب الأول يساوي  $\frac{1}{3}$ ).

وهذه مشكلة يواجهها «كيرز» وغيره من اتباع قاعدة «اللاتمايز»<sup>1</sup>، فحينما نعطي لكل عضو من اعضاء المجموعات نصيباً متساوياً من العلم الاجمالي، يلزمها الواقع في التناقض أعلاه أيضاً، ما لم نجد حلّاً لذلك. ولا حاجة بنا لنكرر ان النظرية التكرارية في حرز من هذا النقد، حيث ان الاحتمال فيها يستخلص من التكرار التجاري للحدث المطلوب ضمن فئة عينية. اما في ضوء المدرسة المنطقية للاحتمال «التي تعد الاحتمال علاقة بين القضايا»، وفي مدرسة «لابلاس»، وفي ضوء نظرية الشهيد الصدر «التي هي خليط من التجريبية والمنطقية و«لابلاس» وفون ميزس» تبقى المشكلة قائمة أمامنا.

---

1. principle of indifference

كتب «كينز» في دراسته المهمة والمشهورة «رسالة في الاحتمال» بقصد معالجة هذه المشكلة مايلي: «افتراض ان الأعضاء التي نريد اثبات تساوي احتمالاتها اعتماداً على قاعدة «اللاتمايز» عبارة عن:  $(a_1 \Phi)$ ،  $(a_2 \Phi) \dots (a_n \Phi)$  ، على افتراض  $h$ . فالشرط اللازم لاجراء قاعدة اللاتمايز هو ان هذه الأعضاء بالنسبة للبيئة  $(h)$  تأتي على صورة  $(x \Phi)$ ، ولا تكون صالحة للتقسيم.»<sup>1</sup> ان هذا الأسلوب من المعالجة يمثل حلاً موفقاً للمجموعة المنفصلة الأعضاء، لكنه لا يحل مشكلة بالنسبة للأعضاء المتصلة. فاذا علمنا ان نسبة الماء الى الخل في اناءما ثلاثة اضعاف في حدها الأكثـر (او ان حدها الأقل  $\frac{1}{3}$ )، واردنا ان نتعرّف على قيمة احتمال ان تكون النسبة ضعفين فسـوف نصل الى نتيجتين مختلفتين وفقاً لمبدأ اللاتمايز:

$$\text{احتمال } (\text{الماء} < \frac{1}{3}) = \frac{\frac{1}{2} - \frac{1}{3}}{\frac{1}{2} - \frac{1}{3}} = \frac{\frac{1}{6}}{\frac{1}{6}}$$

$$\text{احتمال } (\text{الماء} > \frac{2}{3}) = \frac{\frac{1}{3} - \frac{2}{3}}{\frac{1}{3} - \frac{2}{3}} = \frac{-\frac{1}{3}}{-\frac{1}{3}}$$

وبعامة اذا كان «ن» بين «أ» و«ت»، واردنا حساب قيمة احتمال ان يكون «ن» بين «ح» و«أ» (الذين هما بين أ وب) فسنصل الى تناقض ظاهر «پارادوكس» اذا اجرينا حسابنا على  $\frac{n}{n}$ :  $A \frac{h}{n} \frac{D}{n} B$ . أفاد المرحوم الصدر في علاج المشكلة من هذا الأسلوب ايضاً. يعني اصرّ على ضرورة رعاية قاعدة عدم صلاحية التقسيم. (على انه لم يذكر ان ذلك قد

---

1. *Treatise on Probability*, (1921), p 60.

استقاء من كتاب «راسل» في الوقت الذي طرح فيه «راسل» نفس المشكلة وجواب كينز بشكل أوضح وأسلسل).<sup>١</sup>

القاعدة التي أتبعها الشهيد الصدر في هذا المجال كالتالي:

الطريق الأول: أ - اذا أمكن تقسيم أحد الأطراف، وكان بالامكان اجراء تقسيم مشابه في سائر الأطراف الأخرى، فلا بد من اجراء ذلك.

ب - اذا كان التقسيم ميسراً في احد الاطراف، وكان اجراء تقسيم مشابه في الأطراف الأخرى غير ميسر، يجب اجراء التقسيم في الطرف الذي يمكن فيه.<sup>٢</sup>

الطريق الثاني: حينما يكون بعض اطراف العلم الاجمالي صالحأ للتقسيم، يلزم اجراء هذا التقسيم، اذا كانت اقسامه اصلية. اما اذا كانت الاقسام فرعية فال التقسيم غير معتر. (الحالات الفرعية حالات متفرعة على وجود طرف العلم الاجمالي، مثل الملبس، بينما الحالات الأصلية حالات لها دخل في اصل وجود طرف العلم الاجمالي).<sup>٣</sup>

المشكلة الثانية أكثر أهمية من المشكلة الأولى، وهنا يكتب السيد الصدر: يبدو ان تعريفنا وما ذكرناه من شمول له يؤدي بنا الى نتائج غريبة جداً، حيث يمكن ان نقول عن آية امرأة حامل ان احتمال ولادتها ذكرأ أو أنثى أو

١. *Human Knowledge, It's Scope and Limits*, (1976), p 375.

٢ - الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٢٠٢.

٣ - الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٢٠٥-٢٠٧.

خنثى يساوي  $\left(\frac{1}{3}\right)$ ، بينما الواقع العملي ليس كذلك. فمن أين نشأ هذا الخطأ؟

وجواب السيد الصدر على هذا الاستفهام هو: إننا غفلنا في تكوين العلم الإجمالي الثلاثي الأطراف عن علم إجمالي أوسع، ومن هنا انتهينا إلى هذه النتيجة النادرة. أجل؛ فإذا قطعنا علاقتنا بعالم الخارج فسوف لأنجد سوى ثلاثة شقوق (وهذا هو الحصر المنطقي في النظرية الكلاسيكية للاحتمال)، أما إذا التفتنا إلى عالم التجربة والاستقراء ووجدنا أن نسبة الخنثى في المواليد مثلاً يساوي  $\frac{1}{11}$  فسوف يتولد لدينا علم إجمالي جديد. وهذه النسبة تقول لنا في الواقع - إذا كان هناك فرضاً «١١» عاملًا في تكوين هوية الوليد، فعشرة منها تنفي كونه خنثى، في هذا الضوء يصبح احتمال كون الوليد خنثى في كل حامل هو  $\frac{1}{11}$ . من هنا تتضح لنا درجة تأثير معلوماتنا الاستقرائية على تشكيل مجموعة العلم الإجمالي، ومن هنا تتدخل في تحديد درجة الاحتمال.<sup>١</sup>

في هذا الضوء يتضح بشكل أكبر ما تقدم مناً من أن المرحوم الصدر يجمع بين النظريتين التكرارية والكلاسيكية، ويؤكد على ضرورة الافادة من التجربة في تحديد الاحتمال.

«ونستخلص مما تقدم أن الاستقراء يؤدي إلى الاقراب باحتمالاتنا إلى الحقيقة، ولكن هذا لا يعني ربط تحديد درجة الاحتمال بالتجربة مباشرة، بل أن الاحتمال دائمًا يقوم على أساس العلم الإجمالي، والاستقراء يقرب الاحتمال من الحقيقة عن طريق تعزيز العلم الإجمالي واثراءه.»<sup>٢</sup>

١- الأسس المنطقية، ص ٢٢٠-٢٢١.

٢- الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٢٢٢.

## دراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التواليد الموضوعي

بعد ما تقدم من بحث يتناول المؤلف بشكل تفصيلي مшибع بديهية الحكومة (يعني: حكومة العلم الاجمالي، ضمن شروط خاصة، على علم اجمالي آخر)، ثم يبدأ - بعد انتهاء بحث نظرية الاحتمال وبدويهياتها - بدراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التواليد الموضوعي. وعبر هذا البحث ينقل وينقد المؤلف اراء علماء كلا بلاس، وكينز، وراسل، ويطرح نظريته حول الاستقراء بشكل مفصل واستدلالي. هناك باحثون نظير «لا بلاس» استهدفو بالافادة من حساب الاحتمالات احكام ودعم التعميمات الاستقرائية، لكنهم لم يفلحوا، ولم يقفوا على سر المسألة المنطقية. «راسل» واتباعه ذهبوا الى ان تبرير التعميم الاستقرائي يتوقف على اضافة بديهيات خاصة لبدويهيات نظرية الاحتمالات. اما المرحوم الصدر فهو يسلك طريقاً بدليعاً، نتيجة محاولاته البينة في تعريف وتحديد الاحتمال، ولا يحتاج في طريقه لأية مصادرة سوى بديهيات حساب الاحتمال:

«اني اريد في هذا البحث ان اثبت ان الاستقراء يمكنه ان ينتمي قيمة احتمال التعميم، ويرتفع بها الى درجة عالية من درجات التصديق الاحتمالي، مستنبطناً ذلك من نفس نظرية الاحتمال - بتعريفنا المتقدم لها - وبديهياتها، من دون حاجة الى مصادرات اضافية يختص بها الدليل الاستقرائي، أي ان الاستقراء ليس الا تطبيقاً للاحتمال بتعريفه وبدويهياته

التي عرفناها، ويمكن عن طريقه إثبات التعميم الاستقرائي بقيمة احتمالية كبيرة جداً».<sup>١</sup>

وفي هذه المرحلة من البحث لا يلزم المؤلف إلا القبول بأنَّ ليس هناك دليل على نفي العلية (يعني: أن العلية ليست مُحالاً عقلياً). وهذا وحده يمكن لنظرية الاحتمال أن ترتفع بالقيمة الاحتمالية للتعميمات الاستقرائية. وبعبارة أخرى: ليس هناك أي أملٍ - مع الإيمان بالصدفة المطلقة، ونفي العلية الحاسم - في امكانية الافادة من نظرية الاحتمالات لتسديد الدليل الاستقرائي. ومن الواضح أن الذي يحتاج إلى دليلٍ هو نفي العلية، لا التوقف بشأنها وعدم اعطاء رأي فيها. ومع عدم الإيمان باستحالة العلية، وتوفّر امكانية افتراض علاقة ضرورية بين «أ» و«ب»، يمكن حينئذٍ - حسب نظر المؤلف - تنمية احتمال وجود هذه العلاقة عبر التجارب المتكررة إلى أعلى حد، وفي نفس الوقت يمكن خفض احتمال تأثير العامل الغريب «ت» إلى أدنى الدرجات، وأمكانيات حساب الاحتمال وتوقعنا منه لا يتعدى أكثر من ذلك . ويعتقد المرحوم الصدر أن أولئك الذي حاولوا تفسير الاستقراء على أساس حساب الاحتمال بشكل مباشر «نظير: لا بلاس، وكينز»، ولم يحددوا موقفاً من العلية لأنفياً ولا ثباتاً لم تثمر محاولاتهم، وما لم يحددوا موقفهم إزاء العلية بشكل واضح تبقى نتائج محاولاتهم على ماعليه من غموض. وقد نقل وفقد «راسل» في كتابه «المعرفة الإنسانية» مقولات «لا بلاس» و«كينز». فإذا كان لدينا من «A» العدد «n»، وعشرون على مجموعة لنفرض عددها «m»

---

١- المصدر السابق، ص ٢٥٢.

من «A» هي «B»، فسوف يصبح - حسب رأي لابلاس - احتمال ان يكون «A» اللاحق «B» هو:  $\frac{m+1}{m+2}$  ، واحتمال ان يكون كل «A» «B» هو:  $\frac{m+1}{n+1}$  . ومن الواضح ان هذا الاستنتاج يقوم على أساس افتراض ان يكون احتمال كون كل «A» «B» مساوياً لـ  $\frac{1}{n}$  ، وهذا الافتراض باطل حسب وجهة نظر «راسل».

وقد سلك «كثير» هذا الطريق ايضاً، فيأخذ أولاً بنظر الاعتبار الاحتمال القبلي<sup>1</sup> للفرضية «H»، الذي هو « $P_1$ »، ثم يستقرأ الشواهد المؤيدة لهذا الفرض « $e_1, e_2 \dots$ »، فيرفع احتمال صحة «H»، ليصل أخيراً إلى « $P_2$ »، الاحتمال النهائي للفرضية «H». ثم لكي يتضح ان « $P_2$ » يسير نحو «1»، يسعى لتحديد قيمة احتمال وجود جميع تلك القرائن مع خطأ الافتراض «H». ومن خلال اثبات ان « $p_0$ » يسير نحو الصفر، يثبت ان « $P_2$ » يسير باتجاه الواحد.

وهذه المحاولات - من وجهة نظر مؤلف الأسس المنطقية للاستقراء - التي تمت مع اغفال العلية لاتفي اطلاقاً بالغرض، ولا يمكنها ان تثبت ان اجراء حساب الاحتمالات يرفع قيمة التعميمات الاستقرائية. كما يعتقد «راسل» أيضاً بفشل هذه المحاولات، وخلال استخلاصه لنتائج البحوث المتقدمة في نهاية فصل «الاحتمال والاستقراء» من كتابه المتقدم يقول:

«ليس هناك أي دليل في نظرية الاحتمالات يسمح لنا رياضياً باحتمال استقراء خاص أو عام، منها كان عدد الشواهد المؤيدة كبيراً»<sup>2</sup>

---

1. a priori

2. *Human Knowledge*, p 417.

ان بحث مؤلف «الأسس المنطقية للاستقراء» بقصد عقم هذه المحاولات بحث مستوعب وعلمي، يدلل على عمق بصيرته ونظرته الاجتهدية، وينبغي ان يراجع القراء الكتاب نفسه مراجعة دقيقة ليقفوا على دقة وعمق الموضوع. وقد لخص المؤلف نتيجة هذا البحث المهم كما يلي:

«أولاً: ان المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي (وهي التي نطلق عليها اسم المرحلة الاستنباطية) يمكن أن نعتبرها تطبيقاً دقيقاً لنظرية الاحتمال بالتعريف الذي اخترناه، ولا يحتاج الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة الى أي مصادرة توقف على ثبوت مسبق، سوى مصادرات نظرية الاحتمال نفسها.

ثانياً: ان المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي - رغم عدم احتياجها الى أي ثبوت مسبق لمصادرات أخرى اضافة الى مصادرات نظرية الاحتمال - تتوقف على افتراض عدم وجود ميرر قبلي لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي أي للاعتقاد بعدمها ....

ثالثاً: ان الدليل الاستقرائي الذي يحتاج فقط الى افتراض عدم وجود ميرر قبلي لنفي علاقة السببية، يمكنه ان يثبت بنفسه - وبالطريقة العامة التي حددناها له في مرحلته الاستنباطية - علاقة السببية العدمية بمفهومها العقلي أي استحالة الصدفة.»<sup>١</sup>

---

١- الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٣٠١-٣٠٠.

## الشروط الالزمة لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية

الصفحات «٣٤١ - ٣٥١» صفحات خطيرة من صفحات الكتاب. لقد شرحت عبر هذه الصفحات الشروط الالزمة لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية. كل استقراء يكشف الاقتران بين «أ» وب»، ونظيرية الاحتمال تبني قيمة احتمال وجود علاقة بين «أ» و«ب». ولكن كل ذلك اما يكون منتجـاً اذا كان الاستقراء - في الواقع - منصباً على الالفات. وعلى حد تعبير المؤلف: يجب أن تكون هناك وحدة واشتراك مفهومي بين الالفات، ولا يمكن أن تكون فئة مصطنعة واعتباطية.

السؤال المهم الذي ينبثق في الذهن هنا هو ان الوقوف على ان «(أ)»، و«(أ)، و«(أ) ... من فئة الالفات لا يتيسر الا بالاستقراء، وهذا ينتهي بنا الى تسلسل. والمؤلف أجل الاجابة على هذا الاستفهام الى الفصول اللاحقة من الكتاب.

مضافاً الى ذلك ، فالامر لا ينحصر في ضرورة ان تكون الالفات - في الواقع - «أ»، بل لابد ان لا توجد خاصية مشتركة تميز الالفات التي شملتها التجربة عن إلفات أخرى.

فلو افترضنا ان جميع تجاربنا انصبت على الأفراد الذين تنتمي دماؤهم الى صنف «AB» فلا ينبغي تعميم نتائج تجاربنا على كل بني الانسان، فرغم ان كل افراد الصنف «AB» انسان، لكن هذه الخصوصية تمنع من تسريه

التعيم، اذ من الممكن ان يكون المرض الذي اكتشفناه في افراد هذه الفئة مختص بهذا الصنف، وليس موجوداً لدى الآخرين.

مثال المؤلف في هذا المجال مأخوذ من مثال لأبي علي «ابن سينا» في منطق الشفاء «لكن المؤلف لم يذكر المصدر». والمثال هو: اذا اختربنا عشوائياً انساناً من كل بلد في العالم، وتكونت لدينا مجموعة من الناس، وعند فحص عدد من افراد هذه المجموعة يتبين لنا انهم بيين، فلا يمكن ان نستنتج ان جميع افراد المجموعة بيين، اذ ليست هناك وحدة مفهومية بين افراد هذه المجموعة، بل هي فئة اصطناعية، ولكن اذا كوتنا فئة من الزنوج، ووجدنا ان بعضهم سوداً، يمكن ان نستنتاج ان كل زنجي اسود. كما لا يمكن تعليم نتيجة - فحص الزنوج وكشف صفة خاصة بهم - على سائر بني الانسان؛ اذ رغم ان الزنوج من الناس، لكنهم فئة خاصة من بني الانسان، وما يصدق عليهم من حكم استقرائي، لا دليل لصدقه على الآخرين.

ان ما يدعوه «ابن سينا» بخطأ التجربة، الذي يتحمل مسؤوليته «أخذ مابالعرض مكان مابالذات» هو الذي أثار هذا القلق لدى الشهيد الصدر، ودفعه للإلزام بمثل هذا الشرط، (الذي لا يتحقق).

ابن سينا في منطق الشفاء «كتاب البرهان» كتب قائلاً:

«... فان التجربة كثيراً ماتغلط ايضاً اذا اخذ مابالعرض مكان مابالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً. وانما يقع اليقين منها ما تافق ان كان تجربة واخذ فيها الشيء المجرب عليه بذاته. فاما اذا اخذ غيره مما هو أعم منه او أخص، فان التجربة لا تفيد اليقين. ولسنا نقول ان التجربة امان عن الغلط ... وهذا يكون اذا امتنا ان يكون هناك اخذ شيء بالعرض، وذلك ان تكون اوصاف

الشيء معلومة لنا، ثم كان يوجد دائمًا أو في الأكثر بوجوده أمر، فاذا لم يوجد ذلك الأمر...».<sup>١</sup>

وكلام «ابوعلي» اعلاه مؤشر على مدى تردد قاعدة «الاتفاق...»، فأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لا يفيد إلا امكانية اقتران امرتين غريبتين في موارد كثيرة، وهذا الاقتران يقع الموجب في الخطأ. يعني: ان الاقتران الاتفاقي ممكن، وليس بمحال.

---

١- ابن سينا، الشفاء، المنطق، البرهان، تحقيق ابوالعلاء عفيفي، القاهرة-١٩٥٦، ١٩٦-١٧، ص.

## نقد وجهة نظر الشهيد الصدر

حقاً! كيف يمكن أن تكون جميع صفات الشيء موضع التجربة معلومة لنا، بحيث نجزم بأن خصوصية هذا الشيء لا تعزله عن سميتها؟ وهل ان دور العلم أمر آخر غير انه يسعى دائماً لاكتشاف أو فرض صفات جديدة للأشياء؟ ان جميع أولئك الذين حسروا ان مشكلة الاستقراء يسيرة على الحل كانوا يذهبون الى الاعتقاد السطحي: اننا اذا أجرينا التجربة على الانسان أو الخشب، يمكن ان نعمم نتيجتها على كل انسان أو كل خشب، حيث اننا نعرف هذه المفردات بشكل جيد، فالانسان انسان، والخشب خشب، أو «غصن الورد يعطي ورداً في كل مكان»، وغفلوا عن ان اعتبار موجود ما انساناً أو خشباً أمر استقرائي بنفسه فنحن نذهب الى ان الشيء «x» خشب، من خلال ملاحظة بعض الصفات فيه ...  $\gamma - \beta - \alpha$  ، ومن خلال ملاحظة بعض الصفات ...  $\alpha - \beta - \gamma$  تعد موجوداً انساناً، ولكن أليست هذه الملاحظة نفسها ملاحظة استقرائية عقيمة، فنقول حيث اننا وجدنا ...  $\alpha$  و  $\beta$  و  $\gamma$  مقارنة للانسانية في موارد كثيرة اذن لابد أن يكون الأمر كذلك في كل الموارد؟ وأليس ذلك خرقاً للقاعدة المنطقية السديدة «اذا كان كل انسان»، و  $\alpha$  و  $\beta$  و  $\gamma$  كل مجموعة من  $\alpha$  و  $\beta$  و  $\gamma$  انساناً بالضرورة؟ من هنا يتضح لنا انه على الرغم من الدقة المنطقية والرياضية، التي تتمتع بها الشهيد الصدر، والتي تستحق التقدير، فالشرط الذي اشترطه للاستقراء السليم شرط

لا يتحقق، وبذلك تتزلزل نتائج كل الجهد اللاحق على افتراض سلامتها. وتكون مشكلة الاستقراء<sup>1</sup> - اساساً - في عدم امكانية التعرف على طبائع الاشياء ووحدتها المفهومية وصورتها النوعية المشتركة، وحيث ان الأمر كذلك فلا يمكن لاي إبرة مهما دقت ان ترتفع الاستنتاج الاستقرائي، نعم محاولة الشهيد الصدر محاولة عظيمة ومعقدة ومبدعة، الا ان المؤسف حقاً ان الدار خربة من الأساس.

ذكر «راسل» نماذج لاخطاء التعميمات الاستقرائية، وقد جاء المرحوم الصدر على هذه النماذج، ليثبت ان هذه الاستقراءات لا تتوفر على الشروط الالازمة للصحة. مثال: كل الأعداد الأصغر من  $(n)$  لا تقبل القسمة على  $(n)$ ، ونستطيع ان نجعل  $(n)$  كبيراً مانشاء، وبذلك نحصل على القدر الذي نشاء من الشواهد لصالح «لابعد قابل للقسمة على  $(n)$ »، وهذه النتيجة باطلة بداعه. ونقد المرحوم الصدر السليم هو فقدان هذا المثال لشرط «عدم وجود خاصية مفهومية»، فالاستقراء استوعب اعداداً تتميز عن سائر الأعداد الأخرى في «انها أصغر من  $(n)$ »، ومن هنا فالتعيم القائم على هذا الأساس عقيم.

مثال آخر: حينما يشاهد شخص بعض الخراف في مدينة بغداد، فيحكم بأن كل الخراف في بغداد. ينتقد المؤلف هذا الاستنتاج: اننا قلنا ان الدليل الاستقرائي يصل الى التعيم عن طريق اثبات السببية، فاهي السببية التي تفضي الى التعيم في هذا المثال؟ فهل ان الخراف علة لمدينة بغداد أم ان مدينة بغداد علة للخراف؟

---

## 1. problem of induction

## مرحلة التوالي الذاتي

تناول مانصر من بحث الاستقراء، ونظرية الاحتمال، وتعريفه السليم، والشروط المطلوبة والنهج السليم للاستقراء التجربى. واتضح لنا ان التجربة ترتفع بتصديقنا الى درجة احتمالية عالية. يعني: ان التجربة والاستقراء لا تمنع لنا في الحد الأعلى سوى ظن قوي بالتعيم الاستقرائي. بعد ذلك تبدأ مرحلة التوالي الذاتي، يعني: المرحلة التي يتبدل خلالها الظن بيقين تحت شروط وضوابط خاصة، وتنتج المقدمات الظنية - وفق المعاير الخاصة بالمذهب الذاتي للمعرفة - يقيناً ذاتياً.

### القسم الثلاثي للبيان:

في بداية هذا البحث المهم والمبتكر يميز المؤلف بين ثلاثة ألوان من اليقين: اليقين الذاتي، اليقين الموضوعي، اليقين المنطقي.  
اليقين المنطقي أو الرياضي، وهو الذي يتجلّ في الاستنتاجات والملازمات المنطقية، والقضايا التكرارية «*Tautologys*»، وهذا اليقين نفسه مركب من تصديقين: تصديق بالقضية أو العلاقة الخاصة، وتصديق بعدم صحة نقيضها. ومل هذه العلاقة المنطقية اليقينية قائمة بين قضيتي: «زيد انسان عالم» و«زيد انسان».

البيان الذاتي، يعني الجزم والقطع الذهني والنفسي بأمر من الأمور. وهذا

اليقين يقابل الشك. الشك حالة نفسية، واليدين الذاتي حالة نفسية أيضاً، فهي مجرد خطور القضية في الذهن والاعتقاد القاطع بها، كما لو تيقن شخص بمجرد رؤية كتابة مانها خط صديقه، أو الاطمئنان القاطع بصحة كلام شخص.

اليقين الموضوعي، يعني: اليقين المبرر، ذو الدليل، الذي يقوم على أساس القرائن والشاهد الموضوعية. افترض ان شخصاً دخل مكتبه، فوجد ان مكان احد الكتب حالياً، فجزم ان الكتاب المفقود هو «حديقة سعدي» [گلستان سعدي]، ثم أخذ يبحث فوجد قضاءً وقدراً ان الكتاب المفقود هو «حديقة سعدي»، في حين هذا الشخص هنا يقين ذاتي واطمئنان قلبي، وحيث انه قد وقع مطابقاً للواقع ايضاً فهو حق وصحيح. الا انه في الوقت ذاته يقين نادر، اذ ليس لدى الشخص قرينة او شاهد يبرر له الاعتقاد بتلك القضية، فيقينه ليس مبرراً ولا مستدلاً، ولا تنسجم درجة التصديق في هذا اليقين مع القرائن الموضوعية والمبررات الخارجية:

«ومن هنا نصل الى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي، فاليدين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا، واليدين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على ان تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية. أو بتعبير آخر: ان اليقين الموضوعي هو ان تصل الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية الى الجزم.»<sup>۱</sup>

---

۱- الأسس، ص ٣٦٠.

«وهكذا نعرف: ان اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقل عن الحالة النفسية والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الانسان أو ذاك فعلاً، واما اليقين الذاتي فهو يمثل الجانب السيكولوجي من المعرفة.»<sup>١</sup>

ومن الواضح ان هناك احتمالاً موضوعياً الى جانب اليقين الموضوعي، كما ان هناك احتمالاً ذاتياً الى جانب اليقين الذاتي.

اما ادعاء المؤلف هنا فهو: ان اشكال اليقين الموضوعي تشبه تماماً القضايا المستنيرة بعضها من البعض الآخر، والتي تحكمها علاقات لزومية، ثم - بحكم استحالة التسلسل - لا يمكن هذا الاستنتاج، دون التوفير على يقين موضوعي أولى وبدهي، ومن هنا لابد من الإذعان بمصادرة مفادها:

«ان هناك درجات وتقييمات بدائية أولية وغير مستبطة، اذ مالم تكن هناك درجات تتمتع بالصحة الموضوعية بصورة مباشرة، لا يمكن ان توجد درجات مستبطة.»<sup>٢</sup>

---

١- الأنس، ص ٣٦٠.

٢- الأنس، ص ٣٦٢.

## نحو المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي

نأتي هنا لنرى اسلوب نحو المعرفة البشرية وفق المذهب الذاتي. حينها نستنتج من بدهيات الهندسة الاقليدية ان مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين فاستنتاجنا هنا منطقي - قياسي ، ارسطي . اما استنباط اليقين الموضوعي «بان قطعة النقد «أ» سوف تقع في القذفة اللاحقة على وجه الصورة» من اليقين الموضوعي بان ليس امام قطعة النقد الا سبيلان ، فهو استنتاج لا يتبع عن طريق منطق القياس ، ويلزم تفسيره على أساس منطق المذهب الذاتي . المسألة المهمة الأخرى هي : ان اليقين الذي نتابعه في التعميمات الاستقرائية - حسب وجهة نظر المؤلف - ليس يقيناً منطقياً ورياضياً ، بل يقين موضوعي . يعني : اننا لا نريد ان نثبت منطقياً ان التعميم الاستقرائي مستنتاج من مقدمات منطقية تُصبَّ في قالب قياس منطقي ، فهذا هو عن طريق المسدود الذي سلكه الارسطيون . بل نستهدف الاستدلال على ان التصديق الاحتمالي الموضوعي بالتعميم الاستقرائي يمكن ان يصل الى درجة التصديق الجزمي الموضوعي ، وهذا كافٌ لعدّ الاستقراء مصرياً وجائزأً .

ولأجل هذا المهم نحتاج الى أصلٍ يتيح ويحدد لنا الانتقال من الفتن الى اليقين . وهذا الأصل - في الواقع - أصلٌ معرفي ، لا يتحدث عن حقائق العالم الخارجي ، وهو :

«كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد ، فحصل هذا المحور

نتيجةً لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فان هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول - ضمن شروط معينة الى يقين، فكأن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها ان تحفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فـأي قيمة احتمالية صغيرة تفني حساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني: تحول هذه القيمة الى يقين. وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالامكان التغلب عليها والتحرر منها، بل ان المصادر تفترض ان فناء القيمة الصغيرة وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الى يقين، يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية.»<sup>١</sup>

«ان مرءاً المصادر - على ضوء هذا التحليل - الى ان محوراً معيناً قد يتتص الجزء الأكبر من قيمة العلم عن طريق تجمع القيم الاحتمالية التي تمثل ذلك الجزء فيه، وهذا يعني حصوله على قيمة احتمالية كبيرة، وتحول هذه القيمة الى يقين. واما القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة التي لم يتتصها فتفنى لصالتها امام تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة.»<sup>٢</sup>

نأتي الآن لنستخدم هذا الأصل: افترض اننا دخلنا في مكتبة تحتوي على ١٠٠/٠٠٠ كتاب، ونحن نعلم ان كتاباً واحداً فقط من كتبها ناقص ومعيب، فكل كتاب نسجته سيكون احتمال كونه الكتاب الناقص يساوي  $\frac{9999}{10000}$  ، واحتمال ان لا يكون يساوي  $\frac{1}{10000}$  ، فطبقاً للأصل المتقدم يلزم ان نُضئي بالاحتمال الضئيل من أجل الاحتمال الكبير، ونبني على ان الكتاب المسحوب ليس بناقص. واذا كان الأمر على هذا المنوال فهل سوف

١- الأسس، ص ٣٦٨.

٢- الأسس، ص ٣٦٩.

لأنصل الى ان ليس هناك كتاب معيب في المكتبة؟  
وهل ان هذه النتيجة لا تتعارض مع علمنا الاجمالي الأول الذي يقول:  
«ان واحداً من الكتب ناقص قطعاً»؟

من هنا تتضح ضرورة وضع حدود وشروط لتطبيق هذا الأصل المعرفي.  
واذا نظرنا بدقة في المثال اعلاه نجد انه ليس لدينا أكثر من علم اجمالي واحد،  
ومن هنا أفضلي استخدام الأصل المتقدم الى نفي وابطال العلم الاجمالي ذاته.  
اذن! فالشرط الأساس للافادة الصحيحة والمشمرة من ذلك الأصل هو: ان  
لا ينتهي استخدام الأصل الى نفي العلم الأول.

«فلكي تكون المصادر معقولة، ويتحقق الشرط الذي وضعناه لها يجب ان  
نفترض علمين اجماليين.»<sup>١</sup>

ان هذا الاستخلاص مهم ودقيق، ويؤكد بوضوح انه حينما يكون لدينا علم  
اجمالي واحد، وينحصر متعلق علمنا في مجموعة واحدة، فسوف يفقد الاستقراء  
دوره والاحتمال فعاليته. واية التفاته دققة وعظيمة هذه!

لعل البعض يسلك نفس هذا الطريق، حينما يريد ان يبرهن على وجود  
النظم المدبر من خلال انتظام العالم. ويضربون امثالهم بقطع النقد  
والطلقات.. ويوضحون على سبيل المثال: اذا كانت لدينا عشر طلقات مرقة  
من  $1 - 10$  موضوعة في حقيبة فاحتمالي خروج الطلقة رقم «١١» عشرة مرات  
متتالية يساوي  $1^{\infty}$  وذلك أمر غير محتمل. واحتمال خروج الطلقة «١١»  $100$   
مرة متتالية يساوي  $1^{\infty}$  وهو أمر في درجات أدنى بكثير من عدم

---

١- الأسن، ص ٣٧٣.

الاحتمال. وعندئذ بفناء القيمة الاحتمالية الضئيلة جداً مقابل القيمة الكبيرة جداً ١٠٠% يستنجدون ان الحادثة سوف لا تقع. وقياساً على هذا يذكرون مثال بناء البروتينات، حيث يكون احتمال حصول كل جزء من جزيئاتها أقل من ذلك، ومن المختم ان يتوقعون من القارئ والسامع أن يعد بناء الجزيء الواحد بطريق الصدفة امراً محالاً. الا ان لهذا الطرح عيباً اساسياً، وهو: اذا أذعننا بمقاييس المدعين يلزم منه الاعتقاد بأن بناء جزء البروتين بأي شكل من الأشكال محال، وخروج الطلقة من الحقيقة بأي شكل من الأشكال محال. وهذا اللازم يتناقض مع علمنا الاجمالي، حيث نعلم على كل حال انه سوف يظهر في المحصلة نوع من البروتين ضمن تركيب جزيئي خاص، ونوع من الترتيب الخاص لخروج الطلقات. وليس هناك معنى - من حيث الأساس - لـ «١٠٠%» غير تحديد اطراف العلم الاجمالي، وقبل ذلك لا يقال ان علمنا متعلق بمجموعة تشتمل على ١٠٠% عضواً، وكل عضو محتمل بدرجة احتمال الآخر، ولا يمكن ترجيح كفة الموازنة لصالح الآخرين بعد أحد الأطراف غير محتمل (ومحال)؛ حيث ستسرى هذه الاستحالة الى كل اطراف العلم الاجمالي، وستنقض أصله من الأساس. ان المسألة المتقدمة تطبيق لاحدى المغالطات، التي تقع في الاستنتاجات الاحصائية، فيحسب الاحصائيون انه بالتدليل على ضآللة احتمال حادثة يرفعون قيمة احتمال الحادثة المنافسة. بينما احتمال ارتفاع وانخفاض الحوادث، التي تقع كلها اعضاء في مجموعة علم اجمالي واحد، على سواء، ولا يمكن التضحية باحدها في سبيل الآخر.

نأتي الان لنبحث عن كيفية التوفير على علمين اجماليين يتعلقان بموضوع واحد، ويمكن اجراء القاعدة المتقدمة بشأنهما. يعتقد الشهيد الصدر ان ذلك

ممكن في شكلين:

«الشكل الأول»: ان يكون تجمع الاحتمال مرتبأً بعلم اجمالي، ويكون محور التجمع مرتبأً بعلم اجمالي آخر، يعني: أن يكون محور التجمع عضواً في العلم الاجمالي الأول، وتجمع الاحتمال نفسه جزء من العلم الاجمالي الثاني. وعندئذ يكون ارتفاع قيمة الاحتمال في العلم الاجمالي الثاني مبرراً لفناء القيمة الاحتمالية الضئيلة في العلم الاجمالي الأول.<sup>١</sup>

مثال: اذا كنا نعلم اجمالاً ان علة وجود «ب» اما ان تكون «أ» او «ت» «العلم الاجمالي الأول»، ثم جربنا فوجدنا «أ» تقترن بـ«ب» في عشرة تجارب. وحيث ان احتمال حدوث «ب» مع وجود «أ» في كل تجربة يساوي  $\frac{1}{6}$  ، وبعد عشرة تجارب مستقلة نتوفر على  $\frac{1}{10} = 0.10$  احتمال، ويكون  $\frac{1}{10}$  فقط احتمال ان لا تكون بين «أ» و«ب» علاقة سببية، وانها اقترنا عشرة مرات صدفة. ويكون احتمال ان هناك علاقة سببية بين «أ» و«ب»  $\frac{10}{10} = 0.90$  «العلم الاجمالي الثاني». ان تجمع احتمال وجود علاقة سببية بين «أ» و«ب» [عضو في العلم الاجمالي الأول] في العلم الاجمالي الثاني يسوعننا تطبيق المصادرية، وعبر زيادة التجارب، وارتفاع قيمة الاحتمال، ننتهي بعلاقة السببية بين «أ» و«ب» الى مرتبة الجزم والقطع.

ويكفي ان نوضح كلام الشهيد الصدر بشكلٍ أكبر باستخدام المصطلحات المتدالة اليوم:

كلما كانت لدينا قرائن تتعلق بنظريتين  $H_1$ ،  $H_2$ ، وكان نصيب  $H_1$  من

---

١- الأسس، ص ٣٧٤.

هذه القرائن قليلاً، ونصيب  $H_2$  كبيراً جداً، فالذهن الاعتيادي السليم سوف يلغى  $H_1$  لحساب  $H_2$  ويخرج من حالة التذبذب بينهما، ويتحققن بصحة  $H_2$ .

**الشكل الثاني:** لاحظنا في الشكل الأول ان العلم الاجمالي يفني احتمال عضو من علم اجمالي آخر. اما في هذا الشكل -موقع بحثنا- فالعلم الاجمالي واحد، وهو يفني قيمة احتمال احد اعضائه. دون ان ينتهي الأمر الى فناء اصل العلم الاجمالي «كما لاحظنا ذلك في المغالطة الاحصائية»، أو الى الترجيح بلا مرجع، ذلك لأن القيم الاحتمالية لاعضاء هذا العلم ليست متساوية.<sup>١</sup>

المسألة التي يجب اياضها هنا هي: كيف تكون احتمالات اعضاء علم اجمالي واحد غير متساوية؟ السر هنا هو ان علمًا اجماليًا آخر يتدخل، ويُخرج اعضاء العلم الاجمالي الأول من حالة المساواة والتكافؤ. مثلاً: نقد بقطعة النقد عشر مرات، الحالات الممكنة هنا  $= 10^{24}$ <sup>٢</sup> «العلم الاجمالي الأول». واحتمال وقوع وجہ الكتابة في المرات العشرة كلها يساوي احتمال وقوع وجہ الكتابة في المرة الأولى والرابعة والتاسعة والعشرة ووقوع وجہ الصورة في بقية المرات  $\left(\frac{1}{10^{24}}\right)$ . وفي نفس الوقت يقول الشهيد الصدر: اننا نحس ان مجيء وجہ الكتابة عشر مرات أبعد من الحالات الأخرى، وهذا الاستبعاد مؤشر على ان هناك عاملاً آخر يتدخل ويحرمنا من تساوي احتمال اطراف العلم الاجمالي الأول. وهذا الاستبعاد نفسه هو الذي يدفع المنطق الارسطي لاعتبار وقوع الصدف المتشابهة مكرراً أمراً محالاً، ويدعون ان هذه الاستحاللة قاعدة عقلية أولية. اما المؤلف فيقول ان استبعادنا هنا لم ينشأ جراء

---

١- الأنس، ص ٣٩١.

القاعدة العقلية المزعومة، بل له أساس آخر وهو: ان وقوع وجه الكتابة أو الصورة معلول لعلل: قوة اليد حين قذف النقد، وضع الهواء، وضع القطعة النقدية في الكف وهي تُقذف، ونظائرها. واذا كانت هذه العلل على وضع واحد دائمًا فسوف تكون النتيجة متشابهة، وسيقع وجه الصورة على الدوام مثلاً. ولكن بحكم كون العوامل المتغيرة كثيرة، واحتمال ثباتها قليل جداً، فاحتمال وقوع وجه الصورة في كل المرات قليل جداً. وبتعبير أدق: ان لدينا هنا علين: احدهما العلم الاجمالي الذي يحدد أنواع الحالات الممكنة لوجهي النقد «العلم الأول». والآخر علم اجمالي يتضمن العوامل والشروط التي توثر في ظهور وجه من الوجهين «العلم الثاني». واعضاء العلم الثاني أكثر من اعضاء العلم الاجمالي الأول. ومن هنا يحكم الاحتمال الكبير جداً في العلم الاجمالي الثاني على بعض اعضاء العلم الاجمالي الأول، ويخرجها عن حالة المساواة. ومن ثم يضحي الخروج من حالة المساواة وحكومة الاحتمال الكبير في العلم الاجمالي الثاني ضد بعض اعضاء العلم الأول سبباً لفناء القيم الاحتمالية الضئيلة لحساب القيم الاحتمالية الكبيرة، ويعكف العلم الاجمالي الأول على تصفية بعض اعضاءه وابراز اعضاء الأخرى، يعني: يدفن بعضًا ويبلغ بالبعض الآخر الى مرتبة الاقتدار المطلق.

يعتقد الشهيد الصدر ان عدم التشابه بين الشروط وعدم التشابه بين النتائج هو منشأ القاعدة الارسطية «الاتفاق لا يكون دائمياً...». ويقترح ان تطلق على القاعدة تسمية أخرى أفضل «قاعدة عدم التشابه» وفقاً لتحليله لنشأ هذه القاعدة.<sup>١</sup>

١- الأسن، ص ٣٩٨.

## المعرفة البشرية من وجهة نظر المذهب الذاتي

انتهى بحث المؤلف حول الاستقراء والاحتمال واستحكامها المنطقي، وحول الاسلوب السليم للإفادة من نظرية الاحتمال في احكام التعميمات الاستقرائية. اما القسم الرابع من الكتاب فيختص بدراسة المعرفة البشرية من وجهة نظر المذهب الذاتي. تناول الشهيد الصدر في هذا القسم بالتفصيل البحث حول مبادئ القياس لدى الارسطيين، والقضايا الأولية والفطرية والمتواترة والتجريبية والحدسية والحسية، وقد سعى لاثبات ان الكثير من هذه القضايا خصوصاً التجريبيات والمتواترات ليست اولية. والأصل الذي يدلل على القضايا التجريبية، وتضحي بفضلة مسلمة هو نفسه أصل تجربتي واستقرائي. كما ان دلالة المتواترت تتوقف على الایمان بالاستقراء وتعتمد نظرية الاحتمالات. وحتى الایمان بوجود العالم الموضوعي يمكن اثباته بمعونة الاستقراء وحساب الاحتمال. كما ان الایمان بالتطابق بين الصورة المحسوسة والواقع الخارجي يقوم على أساس الاستقراء، وليس ادراكيًّا بديهيًّا وأولياً.<sup>١</sup>

ويمكن ايضاً اثبات قانون العلية، والاعتقاد بعقل الآخرين عن هذا الطريق، كما يمكن ايضاً اثبات وجود الله بشكل استقرائي. وقد سعى المؤلف لاثبات امكانية الاستدلال على القضايا الأولية والفطرية بشكل استقرائي،

---

١- الأحسن، ص ٤٦٥.

مستثنياً منها قانون استحالة التناقض ومصادرات الدليل الاستقرائي وحساب الاحتمال.

«وحيثما نؤكد: ان بالامكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي على كل الأوليات الارسطية الا في حدود هذين الاستثناءين. لانعني بذلك: ان تلك القضايا استقرائية فعلاً وليس قبلية. واما نعني: ان بالامكان نظرياً ان نفسرها على اساس الطريقة التي حددها للاستدلال الاستقرائي، ولاينفي هذا ان تكون قضايا أولية قبلية.<sup>١</sup>

تضمنت المباحث اللاحقة والأخيرة من الكتاب دراسة الفروق بين القضايا العلوم الطبيعية، ونظرية المذهب الوضعي في هذا المجال، وتقدير معنى القضية، واثبات امتناع الاستغناء عن المعارف البدوية الأولية «اليقينية والمحتملة».

امكان الاستدلال الاستقرائي التجريبي على عالم الخارج وعلى قانون العلية وامثال ذلك ، الذي طرُح في الأسس المنطقية للاستقراء، يوضح حجم الفاصلة الكبيرة التي تفصل الشهيد الصدر عن كتابه السابق «فلسفتنا». فالمؤلف في فلسفتنا فيلسوف عقلي ارسطي ، عكف على تنظيم البحث فقط ، وسعى الى ادانة المدارس الفكرية المناهضة بقوة البرهان والنقد المنطقي. اما في الأسس المنطقية للاستقراء فهو فيلسوف مبدع وصاحب مدرسة، فقد سعى قبل هدم نظريات الآخرين الى بناء مدرسته. ويبدو ان السنوات العشر التي فصلت بين كتابة الكتاين فاصلة مباركة وقفزة فكرية بالنسبة للشهيد الصدر. لقد كتب

---

١- الاسس، ص ٤٧٤.

**المؤلف في «فلسفتنا» بصدق الواقع الموضوعي للعلم:**

«فكيف نصدق اذن بالواقع الموضوعي؟ والجواب جاهز على ضوء دراستنا لنظرية المعرفة، وهو ان التصديق بوجود واقع موضوعي للعلم تصديق ضروري وأولي، فهو لأجل ذلك لا يحتاج الى دليل، ولكن هذا التصديق الضروري اما يعني وجود واقع خارجي للعلم على سبيل الاجمال. واما الواقع الموضوعي لكل احساس، فهو ليس معلوماً علمياً ضرورياً، واذن فنحتاج الى دليل لاثبات موضوعية كل احساس بصورة خاصة وهذا الدليل هو مبدأ العلية وقوانينها».»<sup>١</sup>

**وجاء في هذا الكتاب بصدق مبدأ العلية:**

«ان مبدأ العلية ليس نظرية علمية تجريبية، واما هو قانون فلسي عقلي فوق التجربة، لان جميع النظريات العلمية تتوقف عليه. ويبدو هذا واضحاً كل الوضوح، بعد ان عرفنا ان كل استنتاج علمي قائم على التجربة يواجه مشكلة العلوم والشمول، وهي ان التجربة، التي يرتكز عليها الاستنتاج محدودة، فكيف تكون مجردتها دليلاً على نظرية عامة؟! وعرفنا ايضاً ان الحل الوحيد لهذه المشكلة اما هو مبدأ العلية، باعتباره دليلاً على تعميم الاستنتاج وشموله. فلو افترضنا ان مبدأ العلية نفسه مرتكز على التجربة، فمن الضروري ان نواجه مشكلة العلوم والشمول مرة أخرى.... فلابد اذن ان يكون مبدأ العلية فوق التجربة، وقاعدة اساسية للاستنتاجات التجريبية عامة.»<sup>٢</sup>

قارن بين النص أعلاه والنص التالي من الأسس المنطقية للاستقراء:  
«الحقيقة ان افتراض موضوعية الحادثة ليس افتراضاً دون مبرر كما تقول

١ - فلسفتنا، دار الفكر، ١٩٧٠، ص. ٢٨٠.

٢ - فلسفتنا، ص. ٢٨٥.

المثالية، وليس ايضاً افتراضاً اولياً ومعرفة اولية كما يقول المنطق الارسطي، بل هو افتراض مستدل ومستخرج حسب مناهج الاستدلال الاستقرائي.... فالتصديق الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور معين.<sup>١</sup>

وقارن ايضاً:

«فالخبرة + الاحتمال المسبق = الدليل على الواقع الموضوعي للعلية.»<sup>٢</sup>  
من الواضح ان ماتوّجّد عليه «فلسفتنا» هو: ان ليس هناك - من حيث الأساس - طريق للتعليم سوى التذرع بالعلية. وما جاء في الأساس المنطقية هو: أولاً: يمكن نيل التعليم بلا مبدأ العلية.  
ثانياً: مبدأ العلية نفسه يمكن اثباته بمعونة نظرية الاحتمالات.

يختتم كتاب الأساس المنطقية للاستقراء بنص مختصر، يطرح المؤلف خلاله اعتقاده الجازم بأن الأصول والأسس المنطقية التي تقوم عليها العلوم الطبيعية، يمكن ان تثبت وجود الصانع المدبّر للعالم. وان الاستدلال على وجود الله تعالى، كأي استدلال علمي تجاري آخر، استدلال استقرائي. وعنده يقف الانسان العاقل على مفترق طرريقين: اما ان يرفض بشكل كامل الاستدلال العلمي واما ان يذعن به، وحينها يذعن به يلزمـه ايضاً الایمان بـان الاستدلال على وجود الصانع المدبّر استدلال صحيح ومنتج.

«وهكذا نبرهن على ان العلم والایمان مرتبطان في اساسهما المنطقي الاستقرائي، ولايمكن - من وجهة النظر المنطقية للاستقراء- الفصل بينهما.

١- الأساس المنطقية للاستقراء، ص ٤٥٤.

٢- نفس المصدر، ص ١١٧.

وهذا الارتباط المنطقي بين مناهج الاستدلال العلمي ، والمنهج الذي يتخذه الاستدلال على اثبات الصانع بظاهر الحكمة قد يكون هو السبب الذي أدى بالقرآن الكريم الى التركيز على هذا الاستدلال من بين ألوان الاستدلال المتنوعة على اثبات الصانع. تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي على اثبات الصانع.»

و عبر هذه العبارات يجسد الشهيد الصدر مفهوم العنوان الاصلي للكتاب: «الأسس المنطقية للاستقراء دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله». ولا بأس - من باب المثال - بتحليل نهج الشهيد الصدر في الاستدلال الاستقرائي على وجود عقول الآخرين:

من خلال مشاهدة كتاب منظم ذي مضمون نذعن جديعاً بان كاتبه فرد عاقل وعالم. ومن الممكن ان يفسر الارسطيون الاعتقاد بوجود مؤلف عالم عن طريق دلالة المعلول على العلة، لكن هذا اللون من التفسير غير كاف وغير مقنع؛ اذ حتى لوافتراضنا ان مجذوناً وهائجاً كتب بأوهامه المبعثرة كتاباً فالعلية موجودة ايضاً، يعني: ان الفوضى والاضطراب يحتاج الى علة ايضاً، و مجرد الاذعان بقانون السببية لا يجعل عقدة وجود العقول الأخرى<sup>١</sup>. بل يبقى مفتاح حل هذه المشكلة بيد الاستقراء وحساب الاحتمال.

ان افتراض كون الكاتب مجذوناً وهائجاً يلزمنا بقبول فرضيات مستقلة وكثيرة جداً، بينما يستلزم افتراض كون الكاتب عاقلاً فرضيات أقل بكثير،

---

١- الأسس، ص ٥٠٧-٥٠٨.

ومن هنا يضحي احتمال صحة الفرضية الثانية أكبر براتب من احتمال الفرضية الأخرى.

لما فترضنا اننا وجدنا كلمة «الغليان» قد استخدمت مائة مرة في هذا الكتاب، وقد جاءت في كل المرات في سياق منسجم، فلاجل تفسير هذا الافتراض لانحتاج الا الى فرض واحد وهو ان الكاتب يفهم بشكل سليم معنى ومفهوم هذه الكلمة. اما اذا ذهبنا الى ان الكاتب مجنون يلزمها افتراض مستقل خاص بكل مرة من مرات استعمال الكلمة، وسيكون احتمال صحة مجموعها رقاً ضئيلاً جداً. وعلى سبيل المثال لو كانت النظرية الأولى تقوم على اساس ثلاثة فروض، فسوف يكون احتمال صحتها  $\frac{1}{3}$  ، واذا كانت النظرية الثانية تشتمل على «١٠» فرض فاحتمال صحتها سيكون أقل من  $\frac{1}{1000}$  ( $\frac{1}{10} \times \frac{1}{10}$ )، وفي هذه الحال سنواجه علمين اجماليين، وسيؤدي تجتمع الاحتمال في احدهما الى قوة احتمال احد الاعضاء في العلم الاجمالي الآخر. والحد الأدنى لصحة النظرية الأولى بالنسبة لصحة النظرية الثانية يعادل في النسبة ١٠٠٠ الى ٨. وبدهي ان احتمال  $\frac{1}{1000}$  سيضعف مع تصاعد نسبة الفرض، والعثور على انسجامات اكبر في الكتاب، وستشتعل كفة النظرية الثانية وترتفع نسبة احتمالها. ويعتقد المرحوم الصدر ان عين هذا الاستدلال يمكن اجراؤه بالنسبة لكتاب الطبيعة ومؤلفه «الله القادر»، ومع انخفاض قيمة احتمال الفرضيات المنافسة، فسوف ترتفع قيمة احتمال فرضية «وجود الصانع المدبر» كثيراً بالنسبة للاحتمالات المنافسة، وبالاستعانة بالأصل المعرفي «فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة لحساب القيمة الاحتمالية الاعظم» نصل بالفرضية الى اليقين، وتصبح فرضية «وجود إله مدبر» مسلمة

وقطعية.

حقاً ان كتاب الأسس المنطقية للاستقراء يستحق الثناء والتقدير. كتاب تحقيقي وعلمي، لفقيره فيلسوف أثبتت عمق بصيرته ودقة فكره في ميدان قضايا الفلسفة الحديثة. ويشتمل الكتاب على ابتكارات وابداعات تليق لطرحها على مستوى النوادي العلمية العالمية. ان هجمات الشهيد الصدر الجريئة والمدروسة على اغوال نظير «الابلس»، وكينز»، و«راسل»، وفي قضية في غاية التعقيد والدقة، اثبتت شجاعته الفكرية واقتداره العلمي، ووضعته في مصافى هؤلاء المفكرين، بل تقدم عليهم، وتدعى المفكرين المسلمين الملتزمين لنقل هذا الأثر النفيس الى لغات العالم الأخرى؛ ليتعرف عليه طلاب المعرفة وعشاقها. وقد كشف الشهيد الصدر عبر تأليف هذا الكتاب عن أهمية مسألة الاستقراء، وعن سذاجة أولئك الذين يبتغون معالجتها بقاعدة تخمينية ظنية، وذكر بطبيعة الأدوات الجديدة التي يستخدمها المناطقة والمفكرون المعاصرون، والتي لا يمكن دون معرفتها النجاح في معالجة مشكلات من هذا القبيل. كما يدعو - تلوياً - الفلاسفة المسلمين، الى التوفر على الفكر الحديث والتسلح بادواته، وان لايفلوا التحولات المذهلة، التي طرأة على الفكر الفلسفى خلال القرون الأخيرة، فيكتفوا بالعكوف على جمع وتفريق ماتركه السلف، ويمسكون بأيديهم مصباح النقد المعاصر، فيضيئوا الظلمات الخفية لدوائر الفكر المنصرم.

من الواضح ليس هناك مانع من نقد النقاد لهذا الكتاب رغم كل ما له من جودة وقيمة عالية. وعلى هذا الأساس أدون السطور التالية - باختصار كامل -، وهي تنصب حول الهدف والاتجاه الجوهرى للكتاب:

١- قدم هذا الكتاب أدلة مقنعة ومتقنة على أن الاستقراء ليس له حل منطقي - قياسي ، وقد صور تصويراً واضحاً حقاً ما يدور في الذهن من استفهام عن سبب وكيفية عقم كل المحاولات التي سعت لثبتت أسس الاستقراء المتزلزلة، وأماط اللثام عن مسألة معرفية عصيبة ، لكن المفكرين مروا عليها مرور الكرام. وقد كشف الكتاب - خصوصاً في عدم تذرع الشهيد الصدر بطبع الأشياء (عشوقة الارسطيين) - عن ادراك المؤلف لعدم امكانية السطحية والتساهل في هذا الطريق الخطير. هذه هي محصلة الكتاب، وجانبه النافع، الذي يبعث في نفس القارئ الراحة والطمأنينة، على أساس «الياس أحدي الراحتين». لكن دور الجانب الآخر من الكتاب يأتي لاحالة، حيث سعى الشهيد الصدر الى احلال اليقين الموجه الموضوعي محل اليقين المنطقي، ويبدو ان سعيه هذا لم يرافقه التوفيق.

انطلق الشهيد الصدر من نقطة نفسية: «ان هناك يقيناً بالتعيمات الاستقرائية في عمق أذهان ووجدان الآدميين على كل حالة»، ثم صبَّ كل جهوده على طريق تفسير وتصحيح حصول هذا اليقين. وكان مثال المؤلف الانسان الفطري غير الملوث بالشك ، حيث لا يتردد في انه اذا قطعت رقبة شخص فسوف يموت حتماً، واذا قذف حجراً الى الهواء فسوف يسقط على الأرض حتماً، واذا وضع الملح في الماء فانه سوف ينحل حتماً. و«عدم التردد» اخذه الشهيد الصدر، كظاهرة نفسية، واضحت موضوعاً لتفسيره،

وسعى الى تحديد سبل حصول هذه الظاهرة تحديداً منطقياً (ولكن غير قياسي). اراد المؤلف ان يثبت ان لنا الحق في امتلاك اليقين بمثل هذه التعميمات الاستقرائية. غير ان هذا الحق لا ينحه لنا قياس منطقي (حيث ليس هناك طريق حل قياسي لمشكلة الاستقراء)، بل بناء الذهن البشري مصمم بطريقة تتيح له، ضمن شروط خاصة، عبر الموازنة بين القيم الاحتمالية للنظريات المتنافسة، ان يرجح احداها على مساواه، ويبلغ بظنه الى درجة اليقين.

وإذا أردنا ان نلخص الطريق الذي سلكه الشهيد الصدر فهو كالتالي:  
أ - لدينا يقين بالتعميمات الاستقرائية سواء أبينا أم رضينا.

استفهام: منْ أين لنا الحق في التوفّر على يقين كهذا؟

ب - الجواب: ليس لنا حيلة في ذلك ، فاليقين بالتعميمات الاستقرائية ينبع لدينا سواء أرضينا أم أبينا.

لاحظوا النص التالي من الأسس المنطقية للاستقراء:

«... لن نستطيع ان نقدم برهاناً على ان الانسان السوي يعلم بعدد كبير من التعميمات على أساس الاستقراء. فتحن لانملك حقاً برهاناً يقنع الشخص بوجود هذا العلم اذا أنكره. وماذا عسانا ان نقول لمن ينكر علمه بأنه اذا أكل فسوف يشبّع، واذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت، واذا وضع كوباً من ماء على المقد المشتعل فلن يحدث فيه الانجماد؟! ان موقفنا من هذا الانكار، يشبه الموقف الذي يتّخذه أي انسان تجاه الفيلسوف المثالي الذي ينكر وجود العالم وأي واقع موضوعي خارج نطاق تصوراتنا، ويزعم انه لا يعلم بشيء خارج نطاق هذه التصورات! فكما

لایمكنا ان نبرهن للفيلسوف المثالي على انه يعلم بانَّ لزوجته وأولاده وداره واقعاً موضوعياً، وان كتا متاكيدين من انه يعلم بذلك على أساس طبيعة تعامله مع هذه الأشياء. كذلك لایمكنا ان نبرهن ضد شخص ينكر العلم بأنه اذا أكل فسوف يشبع، اذا ذبح ابنه فسوف يموت ويرى ان الاستقراء المديد في تاريخ البشرية لا يكفي للعلم بذلك اذا لم يكن الانسان مسرفاً في اعتقاده!»<sup>١</sup>.

لاحظتم ان أصل وجود مثل هذا اليقين اخذ ابتداءً مسلمة، كواقع نفسي، وانصب كل البحوث اللاحقة - في الحقيقة - على بيان التحولات الذهنية - النفسية لبني الانسان في المراحل المختلفة للحصول على ذلك اليقين. والمؤلف على حقٍ في قوله ان سلوكه غير منطقي، اذا كانت هناك تسمية مناسبة له فهي انه نفسي. لقد لاحظ المؤلف الآدميين من زاوية نفسية، وقال، انهم جميعاً يحصل لديهم الظن القوي بعموم القضية من خلال تجمع الشواهد على صدقها، وهم كذلك ايضاً يحصل لهم الاطمئنان بصدق تلك القضية الكلية، ويتسلقون سلم ذلك الظن فيصعدون الى اليقين، ضمن شروط خاصة. ومن الواضح ان هذا السلوك الفكري يتاسب تماماً كاملاً مع المنهج الفكري لعلماء اصول الفقه، حيث يبحثون ويتحدثون في كل مكان عن القطع النفسي باحكام الله.

يطرح أمامنا هنا استفهامان مهمان:

**الأول:** هل ان مجرد احصاء عوامل وبواعث حصول حالة ذهنية - نفسية،

---

١- الأسس، ص ٩١.

يمكن ان يكون مسوغاً منطقياً، ودليلاً على صحة تلك الحالة؟ فبنوا الانسان يعتقدون بالكثير من الخرافات ايضاً، ويمكن - وفق النهج النفسي - العثور على مبررات الاعتقاد بتلك الخرافات، ونشخص طبيعة الاحداث التي تدفع للتمسك بهذه الأفكار الوهمية. الا انه من البطلان بمكان اذا حسبنا ان العثور على تلك العوامل واحصائها (وان كان بطريقة علمية وعينية، وعلى حد تعبير الشهيد الصدر: موضوعية) يسمح لنا بالاعتقاد بتلك الخرافات. ومهمها حللنا ودرسنا بوعاث الحالات لايكون ان نستحصل منها على مسوغ لصحة تلك الحالات، لكي يمكن ان نعطي الحق للشخص الذي يؤمن بالخرافات. يعني: يمكن ان ننتهي الى النتيجة التالية: ان ذلك الشخص الذي كان يعيش تلك الظروف الذهنية والموضوعية لم يكن امامه من سبيل سوى الاعتقاد بتلك الخرافة، وان حركة ذهنه الطبيعية «على حد تعبير الشهيد الصدر» هي التي ادت به الى الاعتقاد بتلك الخرافة. ورغم ذلك ليس حقاً ولا مناسباً ان نحسب تلك الخرافة التي تولدت بحق وتناسب حقاً واماً مبرراً. ان مافعله الشهيد الصدر هو عبارة عن احلال البحث النفسي محل المنطق. وبدل ان يحصل على المسوغ المنطقي لحصول فكرة من الأفكار، قدم المسوغ النفسي لها، وهو بذلك يعيد الى الذكريات الفكرة الجريئة والدقيقة: «ان آخر اختراق يجب على الفلسفة ان تتقذ نفسها منه هو البحث النفسي». لقد كان البحث النفسي فيما مضى خليطاً مع العلم التجربى، والرياضي، والمنطق، والأخلاق، ... لا أقول ان الفلسفة من حيث تعريفها غير مميزة عن هذه الأمور. بل الفلسفه عملياً خلطوا في بحوثهم كل تلك الأمور، في المكان الذي يجب ان ينهجوا النهج العلمي، تناولوا المسألة بالبحث فلسفياً، واستعنوا

بالعلم في مكان آخر للدعم وتأييد حكم فلسي. لم يراعوا الحد بين ما هو كائن، وما ينبغي ان يكون، واستخدموا احدهما جسراً للعبور الى الآخر. لكن الأظرف من كل ذلك هو اختلاط الفلسفة بالبحث النفسي. وفلسفة «ديكارت» النموج الأعلى لهذا الاختلاط، وفلسفه الشرق أثبتوا ايضاً انهم ليسوا مصنوين من خطر هذا الخلط. والأكثر تزلزاً وعرضة للخطر محاولات أولئك الذين استهدفو بناء الفلسفة على أساس العلم الحضوري والتأملات الباطنية!

الثاني: يقول الشهيد الصدر «لدى الكل يقين بأنهم اذا أكلوا فسوف يشعون»، وهذه المقوله نفسها ادعاء استقرائي. لاشك لدينا ان سماحته يتمتع ب مثل هذا اليقين، ولكن من أين حصل له هذا اليقين الذي يشاركه فيه الآخرون؟ لعل هناك أشخاصاً لم يصلوا الى هذه الدرجة من اليقين، وعدم اعتبار مثل هؤلاء الأشخاص أسواء ومتوازنين طرد للمنافس من الميدان بأسلوب لا ينسجم مع قاعدة اللعبة. في هذه اللعبة، يطرد اللاعبون منافسيهم بسلاح المنطق، لاعن طريق اتهمهم بالمخolia والمhos العقلي!

واذا كنا نجد في أنفسنا بالبداهة والشهود ان الآخرين يطابقوننا في الاعتقاد بهذه القضية الكلية «ان الأكل يؤدي الى الشبع»، وذهبنا الى ان هذا الادراك الحضوري والشهودي كافي لاجراء ذلك التعميم، فنحسن بمكان ان نجري هذا التعميم في موضع آخر، ونقول: حيث اننا نجد في أنفسنا حضوراً وشهوداً ان الاستقراء يفيد اليقين، فهذا كافي لنحكم بان لدى كل فرد يقيناً من هذا القبيل، وعندئذ لا حاجة لكل تلك البراهين المعقدة والرياضية المنهجية للتدليل على الاستقراء. والحق ان الأمر ليس كذلك، وهناك بعض الأفراد لا يحصلون على هذا اللون من اليقين بيسير، بل ان احدي التحولات النفسية

البدعة التي حصلت لدى العلماء النابهين المعاصرین هي انهم لا يحصل لديهم اليقین الا قليلاً، وفقدوا جرأة الاعتماد على التعمیمات الاستقرائيۃ، ويقولون مع أبي العلاء المعري.

اما اليقین فلا يقین وانما أقصى اجتهادی ان أظن واحدسا مضافاً الى ذلك فان الحد الكثیر في نظرية السيد الصدر غير محدد، يعني: ليس معلوماً متى وأین يفنی الاحتمال الصغير لحساب الاحتمال الأکبر، وبعبارة اخري: ما هو حد الأکبر وحجمه، لكي تذبح الأصغر قبلاناً له. وهذا الاشكال بعينه يرد على قاعدة «الاتفاق لا يكون ...».

٢ - عرف الشهيد الصدر الاحتمال على اساس العلم الاجمالي، وذهب الى ان اعضاء مجموعة العلم الاجمالي تكتشف عن طريق المشاهدة والاستقراء. ويقول اننا ابتداءً نحصل على اعضاء المجموعة عن طريق التقسيم العقلي او البحث التجاري، وحينما نحكم يقيناً بصدق احد اعضاء المجموعة، فسوف يوزع هذا اليقين على جميع الاعضاء، وسيصيّب كل عضو سهم على السوية من الاحتمال، ويكون مجموع هذه الاحتمالات حتماً مساوياً على الدوام لرقم اليقين «الواحد».

مثلاً: لا يمكن ان نحكم بان احتمال ان يكون صنف دم كل انسان A او B او O او AB يساوي  $\frac{1}{4}$  ، لمجرد اننا نعلم ان اصناف دم الانسان اربعة. بل لابد أولاً من الاستقراء والحصول على نسبة توزيع هذه الاصناف على بني الانسان، ثم نشكل في ضوء هذه المعطيات مجموعة، ونستخلص الاحتمال المطلوب في داخل هذه المجموعة. افترض ان الاحصاءات المكررة اثبتت ان توزيع اصناف الدم في بني الانسان يتم على الوجه التالي:

$$AB = \% 41, O = \% 45, A = \% 10, B = \% 4$$

على هذا الأساس سوف لا يتساوى احتمال التمتع بالصنف «A» واحتمال التمتع بالصنف «O» ، وفي مجموعة من بني الانسان اُختبرت عشوائياً يكون احتمال تمتّع ما يقرب من نصفها بالصنف «O» كبيراً جداً. والاستفهام المهم هنا هو: هل يمكن الاعتماد على التجربة والاستقراء، والاطمئنان بان جميع اعضاء المجموعة قد حصل بأيدينا؟ ما لا شك فيه ان كل

العمق والدقة التي استخدمت في حساب الاحتمال وتفسيره، ورفع قيمة احتمال عضو، وضالة احتمال الأعضاء الأخرى، وبلغة الظن الى القطع، فالوصول الى اليقين الموضوعي، كل هذه الأمور ترتهن بان نشكّل - منذ البدء - المجموعة بشكل جامع وسليم، يعني: ان نجمع كل أعضاء المجموعة، ونخبرى التقسيم داخل المجموعة وفق طريقة سليمة أيضاً. اما المؤسف حقاً ان لا يكون لدينا اطمئنان في كلا هذين الأمرين. فالاستقراء ذاته - الذي نعاني من عدم كفايته، ونريد بألف حيلة وخيال ان نقيمه على سوق - يتکفل عدم انجاز هذه المهمة، أي ان يحصل لنا على مجموعة جامعة، لكي نعرف الاحتمال على أساسها، ثم نعکف على الموازنة بين الاحتمالات على هذا الأساس المتدem، لنتهي الى نصب الاستقراء على كرسى اليقين.

حسن محاولة «الابلاس» - مؤسس المدرسة الكلاسيكية للاحتمال، الذي اقام تعريفه للاحتمال على أساس العلم الاجمالي بشكل من الاشكال. في تحديده لاعضاء المجموعة واطراف العلم الاجمالي على أساس التقسيم العقلی، وجاء بقيد تساوي الامکان «تساوي الاحتمال» لاجل ان يؤكد تساوي احتمالات الأعضاء عقلیاً. اما الشهید الصدر الذي لم يرتضی «بحق» هذا التعريف، واستبدل له بتعريفه، فهو يفر من مشكلة ليقع في مشكلة أخرى. فهو - كما ذكرنا - جع بين مدرستي «فون ميزس» و«الابلاس»، واتخذ من الاستقراء الاحصائي لـ«فون ميزس» طريقةً لتحديد اطراف العلم الاجمالي. الا انَّ الاستقراء الاحصائي - كما نعرف - لا يمكن ان يدعى اطلاقاً انه جع كل الأعضاء الممكنة الموجودة وخلص الى تقسيم عادل للاحتمال، وبعبارة أخرى: ان حجر الأساس في نظرية الشهید الصدر هو تشکيل العلم الاجمالي

في بادئ الأمر، بينما لا يسر الاستقراء الاحصائي الحصول على علمٍ من هذا القبيل.

ان ما نحصل عليه جراء الاستقراء الأول لا يتعدى الظن، ولا يمكن بالظن تشكيل العلم الاجمالي «الذي ينطوي على اليقين». مضافاً الى ذلك فالقواعد التي يطرحها بشأن تعين اعضاء المجموعة لا تبعث على الاطمئنان. وكما لاحظنا فقد اقترح «كينز» نظير هذه القواعد، وتقوم جميعها على أساس «مبدأ اللاتمايز»، يعني انها تتغذى من جهلنا. فاذا علمنا ان عضواً من الاعضاء يمكن تقسيمه فلا بد من التقسيم، اما اذا لم نعلم، لكنه قابل للتقسيم في الواقع فاذا نفعل؟ نرى هنا مرة أخرى اننا نبني علمًا يقوم على اليقين بالاعتماد على ظن مأذون من الجهل، وكيف تنتهي تلك المقدمات الى هذه النتيجة؟

٣- لم يطرح الشهيد الصدر اية قاعدة يمكن من خلالها تجنب خطر «أخذ مابالعرض مكان مابالذات». لقد أدرك ابن سينا هذه الهاوية جيداً، وقال بصراحة اننا لاندعي عصمة التجربة من الخطأ. والشهيد الصدر يؤكد أيضاً ان اعضاء المجموعة المستقرة يجب ان لا تتمتع بخصوصية تميزها وتفصلها عن الأعضاء غير المستقرة. وهذا الشرط يمكن رعايته مادام الأمر مرتبطاً بالخواص المعلومة والمشاهدة، ويمكن - مثلاً - تجنب تعميم نتيجة استقراء السود على البيض. اما اذا كانت الخصوصية مائزاً غير مشهود ولا معلوم فاذا ينبغي عمله؟ اذا كانت المجموعة موضع التجربة واحدة لصفات وراثية خاصة؟ اذا كانت كلسترولات الدم كلها أعلى من حدٍ خاص؟ اذا كانت قوة المجال المغناطيسي في النقطة موضع التجربة متفاوتة استثناءً مع النقاط الأخرى؟ وآلاف المتغيرات الأخرى التي يمكن ان تكون دخيلة ومؤثرة، والتي لم تخطر حتى الآن ببال أحد؟ ان احتمال تأثير هذه العوامل الحقيقة على نتيجة التجربة والاختبار وتوجيهها صوب اتجاه خاص قائمٌ على الدوام، ولا يمكن اغفاله اطلاقاً. وهذا الأمر هو الذي يزلزل نتيجة الاستقراء، مهما كان ظننا الاحصائي بها كبيراً.

لوكان الفصل الذي يحكم الطبيعة دائماً هو الصيف، فسوف تظهر الطبيعة بوجه خاص، وستصل التعميمات الاحصائية الخاصة الى قيمة احتمالية كبيرة جداً، وتجلس على كرسي اليقين. وكما يقول المثل «كل المياه كانت مائعة وكل الخضروات كانت خضراء» وتلاحظ ألوان الاقترانات الخاصة. وتصرم

الصيف وحلول الخريف والشتاء، هو الذي يفتح العيون، فيثبت ان ماتكرر وقوعه كان منوطاً بعوامل مجهلة أخرى. وعلى حد تعبير جلال الدين الرومي: «تقول الخضروات اني خضراء بنفسي، وانا فرحة ضاحكة جميلة الخد جداً، لكن فصل الصيف يقول: ايتها الأمم، لاحظي نفسك بعد انقضائي» حقاً اذا رفعنا المجال المغناطيسي من اطراف الأرض، فهل ستبقى الأشجار والأشياء والأدميون، والليل والنهر، كما هي الآن؟ هل ان اشياء العالم ليست محكومة بالقسر؟ ولو كانت تعمل طبعاً فهل ان حركتها سوف لا تكون على نحو آخر، ولا تكون بينها علاقات من لون آخر؟ وليس مناسباً هنا ان نتسائل: هل يمكن للتجربة ان تميز الحركة الطبيعية من القسرية؟ فسقوط الحجر وهبوب الريح وسقوط الأمطار وحركة الكواكب السيارة محكومة كلها بالقسر، فالماء الذي يغلي عند ساحل البحر في درجة «١٠٠» محکوم بالقسر، ولو رفعنا الضغط الجوي فسوف يغلي في درجة حرارية أخرى. ولكن هل ان ذلك هو القادر الخارجي الوحيد، وهل ان وجود قادر آخر امر محال؟

يبدو ان المرحوم الصدر كان ينبغي له بغية تجنب هذه المصاعب الاستناد الى قاعدتين لم يستند في الواقع من ايٍ منها: الأولى «القسر لا يدوم»، والثانية «اختيار اعضاء المجموعة عشوائياً».

اما أصل القسر لا يدوم فهو أصل فلسفى لا يحل للاستقراء مشكلة بعض النظر عن ونهه أو إحكامه. نعم ان هذا الأصل يبعث الأمل في ان كل طبائع الأشياء لا تبقى تحت القسر على الدوام. اما متى وain فهذا خارج عن عهدة هذا الأصل. وكما هو الحال في كل أصل فلسفى فهو صادق في أية صورة جاء بها العالم، ولا يمكن ان تكون هناك حادثة أو حالة ناقضة له. ومن هنا لا يمكن

بعونه هذا الأصل اثبات أو ابطال أية نتيجة علمية - تجريبية، أو اثبات وجود أو عدم قاسِرٍ ما. أما اختيار الأعضاء عشوائياً فحده الأكثُر ان يزيد في نسبة الظن باستقلال الأعضاء أو عدم وجود فارق خاص بينها، وليس له قدرة أكثُر من ذلك. نضيف ان تشخيص الوحدة المفهومية بين اعضاء المجموعة مشكلة أخرى بنفسها تستحيل على المعالجة. وحيث طرحناها سابقاً، نقلع هنا عن التكرار.

٤- يطرح هذا الكتاب تلقياً خاصاً عن نمو العلم في الذهن البشري، وكأن جمعية العلم ملئت من الاستقراءات المكررة المتفق على صحتها، والعلماء يختبرون القوانين الواحد بعد الآخر، وبعد التجارب المتواترة، يلصقون عليها طابع القطعية، ويعرضونها أمام المشاهدين في معرض العلم. وكأن العلماء على اطلاع بجميع المتغيرات والعوامل المؤثرة في حدوث الحدث، وقد أخذوا ذلك بنظر الاعتبار في حساباتهم، وقادوا احتمال كل منها، ويقومون القوانين عن طريق جمع وتفریق المعطيات والأرقام، فيصنفونها إلى جيد ورديء، ثم يرجحون أحدها ويدفنون الآخر. وكأن العلم حقل يضع العلماء بأيديهم فيه مزهريات القوانين، فيستحدثون بالتدريج بستانًا خالدًا لا يعتريه الذبول «مصون من مخاطر الريح والمطر».

والحق أن الأمر ليس كذلك ، فنمو العلم نمو النظريات الكبرى الجريئة، التي تقدم رؤية جديدة للعالم، التي تتجاوز كثيراً حدود المعطيات المباشرة، فتقف في خطواتها الجسور على قم أرفع من مستوى الأرقام والمشاهدات. هذه النظريات تكشف زوايا من العالم، لم تكن من قبل في الوارد الذهني لأحد، ولو على مستوى الرؤية التصورية.

الاستقراء ينصب دائمًا على العوامل المعلومة، ويبحث عن وجود أو عدم العلاقة بين المتغيرات المعلومة. أما النظريات فهي كوى تطل على العالم، وتدفع الباحث لكشف العوامل والمتغيرات الجديدة والمحملة، وتحقق له

النجاح. وهذه النظريات يمكن لها أن تبلغ عن طريق البحث الاستقرائي درجة من الاحتمال فحسب. أما بلوغها درجة القطعية فهو تطلع لا يتحقق. فليست هناك فرضية مدعومة بتجارب ناجحة بمقدار مالنظرية نيوتن من دعم. واحتمال صحة هذه النظرية بلغ درجة لا يشك أحد معها في خلود هذه النظرية. لاحظ دراسات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث تقول ان نيوتن اكتشف قوانين الحركة لكل الأزمنة والعصور، ويقول «بوب»<sup>1</sup> الشاعر الانجليزي: كانت الطبيعة وقوانينها في عالم الظلمات الى ان أبدع «الله» نيوتن فانار كل مكان. ولكن بوصول نظرية اينشتاين تغيرت كل هذه الرؤى، وقدمت صورة جديدة للعالم امام ابصار العلماء المذهولين بالكشف الجديد.

المسألة الأساسية التي تستحق الملاحظة هي: ان العالم امام المستقرئين واضح. فكل المتغيرات والعوامل مكشوفة. والحرى بالبحث هو اكتشاف علاقة هذه العوامل بعضها مع البعض الآخر. اما بالنسبة للعلم فالعالم مظلم امامه، ويمكنه ان يبصّر بمقدار بفضل ما تفتحه عيون النظريات من نافذة، والمساحة التي يمكنه الرؤية فيها هي تلك التي يضيئها مصباح الفرضيات. فالنظريات تكشف وتتنبأ حتى بالصفات والخواص النظرية، التي لا تخمن من قبل بأي وجه من الوجوه. يعني: عبر طرح النظريات الجديدة تفترض او صاف جديدة للأشياء «بما فيها الصفات النظرية التي لا تخضع للمشاهدة»، يمكن ان تضع نتائج كل الاستقراءات الماضية في زاوية الشك، وتطرح عاملاً جديداً

بثابة المسؤول عن الأحداث المكتشفة في الماضي. العلماء عميان يحملون عصاً بآيديهم أو مشاة ليل يحملون مصباحاً، وكلما خطوا خطوة للأمام اكتشفوا عالماً جديداً، واحتربوا صورة جديدة عنه، واحتراز الصور مارستهم الحالدة. وكلما أخذت آية صورة موضعها في قلب صورة أكبر فسوف تعطي معنى آخر، وهل ان عمل العلم أمر آخر غير منع عالم الطبيعة معنى باستمرار؟ العلم يبني العالم باستمرار، لأنّه يكتشفه، ويستعين في هذا البناء بكل لون من ألوان أدوات البناء المشهودة أو الفرضية. ان عمل العلماء ليس هو جمع وتفريق المعطيات، بل هو تقديم اطروحات جديدة، وبناء أبنية مستحدثة، وطرح نظريات جسور. وحقاً كأنّهم يحملون بآيديهم عصاً ونوراً، ويحطمون قرون الطبيعة المتباخترة، ويبطلون المزاعم، ويتطاولون بجرأة منكرين بعض الحقائق، ويستقرؤن عن جهل، فيرجعون حادثة الى سبب أجنبٍ عنها؛ جراء عدم البصيرة واعتماداً على قياس غير محكم.... ذلك ما قاله مولانا «جلال الدين الرومي»، تلك العين البصيرة على طول الأيام، وذلك النابغ على طول التاريخ:

أخذت بيدي عصاً ونوراً وبذلك سوف أكسر قرنك المغرور  
وحيث نحرك العصي ونحن عميٌ فسوف نكسر القناديل حتماً  
ضرب تركيٌّ خموراً أحد العميان فظن الأعمى ان ضاربه جمل  
ذلك لأنَّ الأعمى سمع صوت جمل ومرأة الأعمى أذنه لاعيناه  
وأخيراً اذا كتنا نؤمن بدلليل للاستقراء يلزمنا ان نستقرأ كل هذه  
المحاولات الفاشلة لمعالجة مشكلة الاستقراء، ونستنتاج ان مشكلة الاستقراء  
بحكم الاستقراء غير قابلة للعلاج، وان الاستقراء لا يوفر يقيناً موضوعياً ولا يقيناً  
منطقياً، والحل الوحيد هو: ان نرفع أيدينا عن طرح حل له. والسلام.



تقويم دراسة  
الدكتور سروش



## التقويم

نبتداً - على طريقة الدكتور سروش - بالشكر لما قدمه الأخ عبدالكريم سروش من خدمة، وبالثناء على المعية الكاتب، وشجاعته في الحوار وال النقد. خصوصاً ترجمته السليمة الى حد ممتاز لاغلب مانقله من نصوص «الأسس المنطقية»، حيث ندر ان ركب المترجمون الناقدون سيبيل الامانة في عرض النصوص وترجمتها. على ان ذلك لا يجعل دون ان نقف مع الباحثين على تقويم منصف لعرض «سروش» وطرحه لأفكار «الأسس المنطقية للاستقراء»، فتتابع دراسة الباحث، ومحاوره على ان يكون الحكم في ذلك هدف الباحث المسلم «الكشف عن الحقيقة التي كانت».

اشرت الى اني سأستوفي من خلال الخطوة الأولى في التقويم عرض «سروش» لكتاب الأسس المنطقية للاستقراء. وستكون هذه الخطوة استقرائية بالمعنى العام «على طريقة الاستقراء التلخি�صي»، فابتداً بمتابعة المفردات لاخصل بعد ذلك الى تكوين صورة عامة وتقويم شامل، يعيننا في الخطوة الثانية على العدل والوضوح في تقويم ماطرحة الدكتور سروش من نقود على «الأسس»؛ ذلك ان العرض يعكس فهم الباحث وتلقيه لأفكار الكتاب، كما يعكس مستوى هضمه واستيعابه للمدلولات الأعمق، التي تنطوي عليها تلك الأفكار، ومن ثم يضحي الوقوف على العرض الخطوة المنطقية الأولى للوقوف على تقويم نقاده وتصويبه، فابطل في الخطوة الأولى سوف يبطل بدرجة احتمالية عالية في الخطوة الثانية، كما يعيننا هذا النهج التقويمي في الوقوف بوضوح على أهم الأسباب التي انتهت بالباحث الى الواقع في الخطأ عند نقاده وتقويمه. على أن نعني في كلا الخطوتين باللاحظات الأساسية، معرضين عن تسجيل الاهفوات والأخطاء الهامشية، التي تمس البحث اللغطي، وتشتت البحث بعامة. وقد توسع ونسط العرض؛ بغية اعادة تظهر افكار «الأسس المنطقية».



**الخطوة الأولى:**

**تقسيم العرض**



## الخطوة الأولى: تقويم العرض

تناول الدكتور سروش عنوان الكتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» في أول فقرة اイضاحية، فقال: «يمكن ان يكون عنوان هذا الكتاب أساساً لظنون خاطئة.... ارتباط مقدمات القياس بنتائجها.»<sup>١</sup> وهذا النص ليس ايضاحاً كما سندلل على ذلك - لفهم المؤلف عن عنوان كتابه، وليس تعبيراً عن سعي المؤلف في ارجاء دراسته. اما يمثل هذا النص موقفاً حمله «سروش»، وهو يحاول فهم كتاب «الأسس»، وتبناه أيضاً، وهو يحدد موقفاً نقدياً من هذا الكتاب. فهو ليس نصاً وتراً في دراسة صاحبنا، بل له ما يشفعه ويؤكده من نصوص نشير اليها قريباً. لا يهمنا في هذه المرحلة من البحث ان نقوم بفهم الدكتور سروش عن المنطق والمراد من الأساس المنطقي للاستقراء. اما نريد هنا ان نوضح مراد كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»، وهل صحيح

---

١- راجع النص كاملاً في ص ١٦ من هذه الدراسة.

ما يدعى «سروش» من ان سعي المؤلف في ارجاء الكتاب اتجه صوب اثبات عدم وجود أسس منطقية لمعالجة مشكلة الاستقراء؟

هناك نص آخر في دراسة «سروش» نسبه في الهاشم الى الأسس المنطقية، وهذا يعني انه لم يترجم حرفياً، وانما نقل مفهوم «الأسس» في هذا المجال. وحيانا نقارن بين ما نسبه صاحبنا الى «الأسس» وبين نص «الأسس»، دون تصرف، نجد ان عبارة: «اذن! ليس للاستقراء معالجة منطقية»، من اضافات الأخ سروش، وليس لها عين ولا اثر في نص «الأسس». لنلاحظ النصين:

يقول سروش ناسباً القول في الهاشم الى الصفحة «١٤٠» من الأسس: «اما مؤلف «الأسس المنطقية للاستقراء» فهو يرى .... التوالي الذاتي والمذهب الذاتي للمعرفة»<sup>١</sup>

اما نص «الأسس» فهو كما يلي:

«وهكذا نستطيع ان نبرهن لانصار المذهب العقلي - الذي يمثله المنطق الارسطي - على ان طريقة التوالي الموضوعي ليست هي الطريقة الوحيدة التي يستعملها العقل في الحصول على معارفه الثانوية، بل يستعمل الى جانبها طريقة التوالي الذاتي، لأن العقلين ماداموا يعترفون بالعلم الاستقرائي وما دمنا قد برهنا على ان العلم الاستقرائي لا يمكن أن يكون نتيجة للتوكالد الموضوعي (كما مرّ في القسم الأول من الكتاب) فلابد ان يعترفوا الى جانب ذلك بطريقة التوالي الذاتي، وهذا هو ما يدعى المذهب الذاتي للمعرفة.

١- راجع النص كاملاً في ص «٢٨»، من هذه الدراسة.

ويترتب على هذا أن من الضروري الاعتراف بأن هذه الطريقة الجديدة للتوالد ذاتياً، التي تختلف عن طريقة التوالد الموضوعي، لا يمكن اخضاعها للمنطق الصوري أو الارسطي الذي يعالج التلازم بين أشكال القضايا، إذ لا تقوم طريقة التوالد الذاتي على أساس التلازم بين القضية المستندة، والقضايا التي اشتركت في انتاجها، لأن التوالد ذاتي وليس موضوعياً<sup>1</sup>.

هذا هو النص الذي يمكن أن يكون على ارتباط بما نقله بتصريف الأخ «سروش». ويلاحظ بوضوح ما قلناه من أن صاحبنا حمل «الأسس» ما يتبناه هو من مفهوم عن المنطق وأساس المنطق، المفهوم الذي دفعه أيضاً لتسجيل بعض نقوذه على الكتاب.

والغريب حقاً أن صاحبنا أشار في الفقرة اللاحقة مباشرة إلى نص الأسس الذي يقول:

«ومن أجل ذلك نلاحظ اذا انطلقنا من وجهة نظر المذهب الذاتي، فسوف نجد أنفسنا بحاجة الى منطق جديد، الى منطق ذاتي يكتشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة.»

فالمؤلف يتغى ان يكتشف الشروط المنطقية لطريقة التوالد الذاتي للمعرفة البشرية، ومن حق الدكتور سروش ان يعترض على الأسس ويرفض منطقية تلك الشروط، حينما يتعرض لنقد أفكار الكتاب، ولكن لا يتحقق له بل لا يصح أيضاً أن يفسر أو ينسب للمؤلف مالم يقصده ولم يقله.

ثم ما المعنى بالتوالد الذاتي للمعرفة؟ وما المعنى بالتوالد الموضوعي؟ وهل ان

---

1- الأسس، ص ١٤٠-١٣٩.

تراكم الاحتمالات «الظنون» يتولد بطريقة ذاتية، أم يتولد بطريقة موضوعية؟ ثم هل هناك فرق بين الجانب الذاتي للمعرفة والطريقة الذاتية للمعرفة؟ ان الاجابة على هذه الأسئلة ضرورية جداً لفهم أحد الأطر الهمامة التي طرح الشهيد الصدر من خلالها نظريته في معالجة مشكلات الاستقراء وتقسيم المعرفة البشرية. لكن دراسة الدكتور «سروش» لم تكشف النقاب عن هذه الأسئلة، ولعل هناك ما يوهم بالخلط ويعمق هذه الابهامات. بل أكده في أكثر من مناسبة على ان المعنى من الجانب الذاتي للمعرفة هو الجانب السيكولوجي الشخصي، ليهيء القارئ الى الاصغاء لاولى ملاحظاته، التي سجلها في معرض نقده لكتاب «الأسس».

ولابد هنا من وقفٍ لايضاح الموقف من تلك الأسئلة، على أساس ما جاء في كتاب «الأسس» من افكار. أكده الاستاذ الشهيد على ان للمعرفة البشرية جانبين: احدهما الجانب الذاتي وهو ادراكنا وتصديقنا، والآخر الجانب الموضوعي وهو القضية التي تتعلق بها ادراكنا وتصديقنا، والتي لها واقع وراء التصديق بها وادراكها. كما ان للمعرفة البشرية بعامة طريقتين احداهما طريقة التوالد الموضوعي، ويتم عبر هذه الطريقة استنتاج قضايا المعرفة وفق مناهج الاستنباط، ومن ثم فهي الطريقة الوحيدة، التي يرتضيها المنطق العقلي ويجد تطبيقاتها في قضايا القياس والرياضية. والاستنتاج هنا عبارة عن استنباط قضية من قضية أو قضايا أخرى تستلزمها، أو استنباط درجة من درجات التصديق بالقضية من درجة أخرى.

فحينما نستبط ان «كل انسان حيوان» من «كل انسان ناطق + كل ناطق حيوان» فالنتيجة هنا تستلزمها المقدمات، وحينما نستبط ان  $\frac{1}{3} - \frac{2}{3}$  =  $\frac{1}{3}$

=  $\frac{15}{24} = \frac{5}{8}$  فالنتيجة هنا تستلزمها وتتضمنها المقدمة. واذا استنتجنا ان احتمال كون العدو على الجهة «أ» يساوي  $\frac{9}{16}$  بناءً على ان احتمال كونه على الجهة «أ» يساوي  $\frac{3}{4}$  واحتمال كونه على الجهة «ت» يساوي  $\frac{1}{4}$ ، واحتمال اصابتنا للجهة «أ» يساوي  $\frac{3}{4}$ . فعند اصابة العدو بشكل مؤكد سيكون احتمال كونه على الجهة «أ» يساوي بعد الاصابة  $\frac{9}{10}$  تطبيقاً لبديهيّة الاتصال، وفقاً لحساب الاحتمال العكسي. فهذه الدرجة من التصديق « $\frac{9}{9}$ » مستنيرة من درجة أخرى استنتاجاً استنباطياً.

وهنا من الضروري ان نلاحظ - دفعاً للخلط - ان طريقة التوالي الموضوعي يمكن ان تطبقها على الجانب الموضوعي للمعرفة، كما في المثالين الأولين، ويمكن ان تطبقها على درجة التصديق ونستتبع ادراكاً ودرجة في ضوء ادراك ودرجة أخرى، وهو ما يعبر عنه الشهيد الصدر «الجانب الذاتي للمعرفة» كما هو الحال في المثال الثالث أعلاه.

لكن هذه الطريقة «(التوالي الموضوعي)» لا يمكن أن تتطبق على استنتاج درجة اليقين بالتعيمات الاستقرائية من درجات الاحتمال بهذه التعيمات. فدرجة اليقين بالتعيم الاستقرائي أكبر من مقدماتها، ومن ثم لا يمكن تطبيق قواعد القياس الأرسطي عليها، ولا يمكن اخضاعها لحساب الرياضي؛ لأن احتمال الخلاف يبقى قائماً، منها ازدادت الشواهد الاستقرائية، ومهما كبر احتمال صدق التعيم. فالحساب الرياضي يستطيع ان يثبت لنا ان احتمال التعيم يكبر كلما ازدادت الشواهد، ولا يصل الى رقم اليقين، فيحيط احتمال الخلاف الى الصفر، بل يتضاعل احتمال الخلاف ويبقى قائماً منها امتدت التجارب وكثرت الشواهد.

إذن! فالحساب الرياضي «الاستنباطي» لا يبرر لنا الإذعان بالتعيم الاستقرائي، ومن ثم يعجز المنطق الصوري عن تفسير وتبرير اليقين الاستقرائي. من هنا فالمنطق الذي يبرر لنا اليقين بالتعيم الاستقرائي إنما هو منطق آخر، اقترح الشهيد الصدر تسميته بالمنطق الذاتي. وهذه التسمية قد تكون منشأً لبعض المفهومات، فيُظن أن البحث هنا يتناول تبرير «اليقين الذاتي»، الذي يعني التصديق الذي يرتكز على الواقع النفسي الشخصي للفرد، والذي يسميه الشهيد الصدر «التصديق الوهمي». ولا أجد مبرراً لهذه التسمية «المنطق الذاتي» في ضوء مدرسة الشهيد الصدر، لأن المنطق الجديد يفسر ويبعد درجة التصديق، فهو منطقي ذاتي لأنه يبرر لنا درجة التصديق اليقينية بالتعيم الاستقرائي، أي يتناول تبرير وتفسير الجانب الذاتي من المعرفة، والجانب الذاتي من المعرفة لا يعني المحتوى السيكولوجي والنفسي للعارف، إنما يعني درجة التصديق بالقضية، لا القضية نفسها.

في هذا الضوء لم أجد مبرراً لأصرار الدكتور سروش على التأكيد بأن الجانب الذاتي من المعرفة يعني «الجانب النفسي الشخصي»<sup>1</sup> سوى أنه يريد أن يهيء ذهن القارئ لقبول أول اعتراضاته على الأسس. فليس في كتاب «الأسس» ما يشير إلى ذلك، ومن هنا لا يصح ولا يتحقق له تفسير الجانب الذاتي بال النفسي والشخصي، نعم يتحقق له حين نقد أفكار «الأسس» إن يقول إن درجة التصديق تعني المحتوى السيكولوجي للعارف، وتمثل الجانب الشخصي والنفسي في المعرفة مقابل الجانب الموضوعي منها، وسوف يكون حينئذ لكل

١- راجع ص «٢٨» من مقال الدكتور سروش في هذه الدراسة.

حدث حديث، فنرى<sup>١</sup> هناك صحة ما يقول!

والغريب حقاً أن الدكتور سروش نقل في أكثر من موضع بعض نصوص «الأُسس»<sup>١</sup>، التي توّكّد على أن نمو المعرفة الذاتية في مرحلة التواليд الموضوعي والذاتي لا يرتبط بالمحظى السيكولوجي للعارف، بل يعبر عن احتمال مستنبط في ضوء بديهيات حساب الاحتمال، وعن يقين موضوعي يقوم على أساس بلوغ الاحتمال إلى درجة كبيرة جداً، وبديهية ومصدارة التواليد الذاتي.

---

١- راجع ص «٢٩» من هذه الدراسة.

لازلنا نتابع عرض الدكتور سروش لكتاب «الأسس»، وقد وصلنا  
 بـتابعتنا الى «حساب الاحتمالات»، يلاحظ ان صاحبنا يؤكد في أكثر من  
 موضع على ان «النظرية التكرارية»، التي تناولها الشهيد الصدر هي نظرية  
 (فون ميزس)، ومن الضروري هنا ان نرفع الالتباس الذي وقع فيه  
 (سروش)، ذلك ان فكرة اقامة الاحتمال على أساس التكرار سبقت (فون  
 ميزس) بأكثر من نصف قرن، فقد نبه النقد الأساس للنظرية التقليدية في  
 تفسير الاحتمال. [اي: اشكال المصادر، وأخذ مفهوم الاحتمال في تعريف  
 الاحتمال] «ليسلی إلیس Elsie» فوضع النظرية التكرارية للاحتمال،  
 وتطورت هذه النظرية على يد (جون فن)، وتُعرف هذه النظرية باسم «تكرار  
 الحدوث المتناهي Finite Frequency Theory» تميّزاً لها عن نظرية  
 (فون ميزس)، حيث تدعى الأخيرة بنظرية «تكرار الحدوث الامتناهي  
 infinite Frequency Theory».  
 وقد عنى الشهيد الصدر بتعريف الاحتمال على أساس التكرار نظرية  
 (جون فن)، لأنظرية (فون ميزس)، واليك نص «الأسس المنطقية  
 للاستقراء»:  
 «وبعد دراسة التعريف الرئيس للاحتمال نتناول الآن تعريفاً آخر له قامت  
 على أساسه نظرية باسم «نظرية التكرار المتناهي».<sup>١</sup>»

---

١- الأسس، ص ١٧٦.

على أي حال ننتقل الى تعريف الاحتمال. حينما تناول «سروش» التعريف الكلاسيكي للاحتمال اشار في الهاامش الى ان هذا التعريف يقوم على أساس مبدأ اللاتمايز «principle of indifference». وهنا لابد من الاشارة الى ان التعريف الكلاسيكي للاحتمال يقوم على أساس مايسمى بـ مبدأ السبب غير الكافي «principle of Nonsufficient Reason» - بحكم ايمانه بضرورة هذا المبدأ بالنسبة لنظريته في الاحتمال - أجرى تغييرًا على المبدأ بصيغته الكلاسيكية، دفعاً لما تنطوي عليه هذه الصيغة من مغالطة، وفي اطار هذا التغيير اطلق عليه تمسيحة جديدة ودعاه بمبدأ اللاتمايز «principle of indifference».

انتقل الى التعريف التكراري للاحتمال فنسب هذا التعريف الى «فون ميزس»، وقد أشرنا الى ما في هذه النسبة. وقال في معرض التعليق على هذا التعريف مايلي:

«من الواضح ان التعريف المتقدم .... الاعتراض المتقدم على التعريف ايضاً». <sup>١</sup>

الحق ان الشهيد الصدر لم يكتف بتسجيل الاعتراض التقليدي على

١- راجع ص ٣٦ من هذه الدراسة.

التعريف التكاري للاحتمال وانه «يفسر فقط احتمال الحوادث التي تكون عضواً في مجموعات، ولايشمل الحوادث الفردية». ولعل التلخيص والجمل في عرض «الأسن» سبب لارتكاب الدكتور «سروش» هذه المفهوة في هذه النسبة.

لقد أكد «الأسن» ان التعريف المتقدم كما لايشمل الحوادث الفردية نظير «كان زرادشت موجوداً»، فهو لايشمل ايضاً احتمالات تدرج في فئات، وهي عضو في مجموعات. وقد أقام «الأسن» تقويمه للتعريف على أساس التفرقة بين الاحتمال الواقعي والاحتمال الافتراضي.<sup>١</sup>

---

١- راجع «الأسن»، ص ١٧٨-١٨٥.

نتقل مع الدكتور «سروش» الى تعريف الشهيد الصدر للاحتمال. اشار صاحبنا الى ان «الأسس» لجأ الى العلم الاجمالي في تعريفه للاحتمال، ثم ذكر مقومات اربعة للعلم الاجمالي، وذكر ايضاً صيغةً من الصيغتين التي اقترحها الشهيد الصدر لتعريف الاحتمال. وهنا نحيل القارئ أولاً على مراجعة ما كتبه «سروش» وما طرحته «الأسس» في هذا المجال، ثم نأتي الآن الى تسجيل ملاحظاتنا حول ما كتبه «سروش»:

أـ اكتفى الدكتور بالتعبير عن محاولة الاستاذ الشهيد في تعريف الاحتمال على اساس العلم الاجمالي بانه لجأ الى العلم الاجمالي. والحق انه اقتصر وابدع في اكتشاف طبيعة الاحتمال والاحتمال الرياضي على وجه الخصوص. ذلك لأن العلم الاجمالي هو سر الاحتمال الرياضي ومضمونه الجوهرى، والاحتمال وجه من وجوه العلم الاجمالي. فنحن حينما نقول ان احتمال ظهور وجه الكتابة في قذف قطعة النقد يساوي  $\frac{1}{2}$  ، فقد طرحنا هنا احتمالاً رياضياً، ولو تفحصنا الاحتمال الرياضي - في مضمونه الحقيقي - نجد ان الاحتمال يتحدث عن نسبة يقينية تتبلبس في صورة الشك. ولا يمكن استخلاص هذه النسبة من مبادئ الرياضة مالم تكن يقينية. فالاحتمال الرياضي يقين في شك. والعلم الاجمالي في جوهره يقين في شك. وتحسن الاشارة هنا الى ان تعريف العلم الاجمالي «بانه العلم بعضو غير محدد ضمن مجموعة محددة» من ابتكارات الاخ سروش، فالعلم الاجمالي لا يتقوم بالمجموعة

المحددة، فقد تكون المجموعة غير محددة بدقة!

ب - نود أن نشير هنا إلى حذف مخلٍ في عبارة «سروش» حينما قال إننا نواجه في كل علم اجمالي أربعة حالات، ذلك أن «الأسس» نوع العلم الاجمالي إلى نوعين: علم اجمالي تتنافى أطرافه ولا يحتمل اجتماعها، وعلم اجمالي يحتمل اجتماع أطرافه. والعلم الاجمالي، الذي يتحدث عنه «الأسس»، والذي يقيم على أساسه تفسير الاحتمال هو العلم الاجمالي المتنافي للأطراف. وهو الذي نواجه فيه الحالات الأربع المذكورة، ولأنواجهها جميعاً في حالة العلم الاجمالي من النوع الثاني.

ج - نلاحظ أن الدكتور «سروش» في طرحة لتعريف الشهيد الصدر ترجم «اليقين»، و«التصديق» بـ«يقيتنا»، و«تصديقنا». وليس ذلك امانة في النقل ولا موضوعية في الطرح. أما انه ليس امانة في النقل فالليك نص الأسس لتقارن بينه وبين مانسبه إليه الدكتور سروش:

«وقيمة تساوي دائماً ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف.»<sup>۱</sup>

ثم يقول في عبارة لاحقة:

«فالاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة ونسبة موضوعية.... بل هو

تصديق بدرجة معينة....»<sup>۲</sup>

ولأجد تفسيراً لهذا التحريف إلا لأن الأخ «سروش» يريد تأكيد زعمه بأن «الأسس» يبحث في الاحتمال واليقين الشخصي الذاتي، ومن ثم فهو

---

٢٠١ - راجع «الأسس» ص ١٩١، ٦، ١٣.

بحث في المحتوى السيكولوجي للمعرفة، وعليه يُهيء ذهن القارئ لقبول أولى ملاحظاته ونقوده على الأسس!

د- وهي أهم ملاحظاتنا واجدرها بالاهتمام. لقد حذف الدكتور سروش واقطع تعريف الشهيد الصدر للاحتمال، اقطع الصيغة الأولى وحذف الصيغة الثانية. وهذا الحذف هو أساس بعض مقارناته بين تعريف الشهيد وبين بعض الاتجاهات المعاصرة في نظرية الاحتمال.

نأتي هنا على ايضاح تعريف الشهيد الصدر أولاً، ثم نعود مرة أخرى الى الدكتور «سروش».

يرى الشهيد الصدر ان الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته، ويمكن استنباطه استناداً رياضياً في ضوء الأسس الرياضية لنظرية الاحتمالات عبارة عن عضو في مجموعة احتمالات تمثل هذه المجموعة دائماً في علم اجمالي. فالاحتمال هو طرف من مجموعة الاطراف التي تمثل العلم الاجمالي. ثم ان قيمة الاحتمال تتحدد وفق الكسر التالي:  $\frac{L}{H}$  ، ونحن بقصد الكسر  $\frac{L}{H}$  أمام خيارين، فاما ان نجعله رمزاً للاحتمال ونفتر «(ل)» بأنه رقم اليقين ، و«(ح)» بعدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي، واما ان نجعله معبراً عن نسبة وجود البسط في المقام، فيكون «(ل)» عدد ما يحتله المحتمل من مراكز داخل مجموعة اطراف العلم الاجمالي، ويكون «(ح)» عدد اعضاء هذه المجموعة. «وإذا كانت المسألة بالنسبة الى تفسير الكسر مسألة اختيار فالامر نفسه يمكن ان نقوله عن الاحتمال الرياضي، فكما يمكن وضع تفسيرين للكسر كذلك يمكن وضع تفسيرين للاحتمال الرياضي:

- ١ - ماقلناه من ان الاحتمال الرياضي هو الاحتمال الذي يكون عضواً في مجموعة الاحتمالات التي تمثل في علم اجمالي، ويتحدد وفقاً لنتائج قسمة العلم على اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي.
- ٢ - ان الاحتمال الرياضي لشيء هو نسبة ما يحتله من مراكز في داخل

مجموعه اطراف العلم الاجمالي الى عدد اعضاء هذه المجموعه». <sup>١</sup> والاحتمال في ضوء الصيغة الأولى لا تصدق عليه بعض بدهيات «برود» التي ذكرها الشهيد الصدر، كما ان الاحتمال في ضوء الصيغة الأولى - بحكم كونه تعبيراً عن درجة من درجات التصديق - يستدعي اضافة بدهية جديدة الى بدهيات حساب الاحتمال المتقدمة. اما في ضوء الصيغة الثانية - حيث لا يعبر الاحتمال فيها عن درجة الاعتقاد - فلا حاجة الى اضافة تلك البدھیۃ.

من هنا يتضح لنا حجم الحذف والاجتزاء، الذي ارتكبه «سروش»، كما يتضح لنا - بعد وضوح ان الشهيد الصدر يرى امكانية تفسير الاحتمال في صيفتين - خطأ التطابق الذي اكتشفه «سروش» بين مدرسة «كارناب» وبين نظرية الشهيد الصدر في تفسير الاحتمال على أساس انه درجة من درجات الاعتقاد العقلي. كما يتضح لنا الخطأ الفنى في مقارنة نظرية الصدر مع النظريات المنطقية والتكرارية والكلاسيكية في هذه المرحلة من البحث؛ اذ ان السليم فنياً هو اكمال عرض نظرية الاحتمال لدى الصدر أولاً، ثم اجراء المقارنة بينها وبين مدارس نظرية الاحتمال في مرحلة لاحقة. فالشهيد الصدر لا يزال في تعريف الاحتمال، ولم يطرح بعد اسلوبه في تشكيل المجموعه، والدكتور «سروش» يجري مقارنته بين الصدر والكلاسيكية والتكرارية في طراز تشكيل المجموعه. على اننا سنقف في فقرة مستقلة على ماأبانه الدكتور في مجموع دراسته من وجوه اللقاء والافتراق بين نظرية الصدر ونظريات الاحتمال الأخرى.

---

١- الأنس، ص ١٩٣.

ننتقل الى نقطة أخرى أثارها الدكتور «سروش» بشأن شمول التعريف. حيث أكد ان تعريف الشهيد الصدر يشمل الحوادث الجزئية لانه يعتمد تشكيل المجاميع المحددة الأعضاء، خلافاً لـ«ميتس»، حيث صرخ بأن الاحتمال لا يشمل حوادث الجزئية.

والواقع ان سر شمول تعريف الشهيد الصدر للحوادث المفردة، ليس هو تشكيل مجاميع محددة الأعضاء. بل السر هو قيام العلم الاجمالي في حالة الحوادث المفردة، وامكانيه تشكيل مجموعة متكاملة من الحادثة المفردة وماينافيها. بينما لا يشمل التعريف التكراري «بكل صوره» الحوادث الفردية لانه - سواء أخذنا بتعريف التكرار المحدود، أم بتعريف «فون ميتس» التكرار اللامحدود - يقيم الاحتمال بوصفه علاقة بين فئتين. فتشكيل فئات محددة الاعضاء لا يحل من المشكلة شيئاً. مالم يعتمد العلم الاجمالي وتشكيل مجموعة متكاملة من الحادثة ونقيفها.

نأتي الآن الى الصعوبات، التي يمكن أن يواجهها تعريف الشهيد الصدر للاحتمال. ان التعريف الذي اختاره الشهيد بكلتا صيغتيه يطرح مفهوم «عدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي». فالتعريف بصيغته الأولى يقول: «الاحتمال عبارة عن عضو في مجموعة الأطراف التي تمثل في علم من العلوم الاجمالية، وقيمة تساوي ناتج قسمة رقم اليقين على عدد اعضاء مجموعة الأطراف التي تمثل في ذلك العلم الاجمالي.» والتعريف في صيغته الثانية يقول: «الاحتمال عضو في مجموعة الاحتمالات التي تمثل في علم اجمالي، وهو نسبة ما يحتلها من مراكز داخل مجموعة اطراف العلم الاجمالي الى عدد اعضاء هذه المجموعة.» يلاحظ ان الصيغتين تشتملان على مفهوم «اعضاء مجموعة الأطراف»، وامام التعريف مشكلة تحديد مقياس اختيار وتعيين الاعضاء، حيث ان هناك اساليب مختلفة لتحديد الاعضاء، ومن ثم هناك ارقام مختلفة للمقام في الكسر  $\frac{ح}{ـ}$  ، فقد يكون «ح» تبعاً لاختلاف اسلوب تعيين الاعضاء في نفس المجموعة «٢» أو «٣» أو «٤» أو .... وعليه سوف تختلف نسبة البسط للمقام وتختلف معها درجة التصديق. فلوافتراضنا اننا نعلم اجمالاً بان واحداً من ثلاثة «محمد، محسن، علي» سوف يأتي إلينا هذه الليلة، نلاحظ في هذا المثال امكانية تشكيل مجموعة ثلاثة الأطراف فيكون المقام «٣» ويكون الاحتمال  $\frac{ـ}{ـ}$  ، كما يمكن تشكيل مجموعة ثنائية الاطراف فنقول سوف يجيئنا اما «علي» او من يبدأ اسمه بحرف «م» ويكون

الاحتمال  $\frac{1}{2}$ .

ولوافتراضنا في المثال المتقدم ان «محمد» يلبس عند مجئه احدى اردتيه الأربع فسوف نشكل مجموعة سداسية الأطراف، ويكون الاحتمال  $\frac{1}{6}$ .

يقول الدكتور «سروش»:

«هذه مشكلة يواجهها «كينز» وغيره من اتباع مبدأ اللاتمايز....»<sup>١</sup>

نلاحظ ان الأخ «سروش» لايزال في مرحلة العرض، عرض كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»، وعلى وجه الخصوص عرض وجهة نظر الشهيد الصدر في معالجة الصعوبات، التي يمكن ان تواجهه تعريفه المختار، ورغم ذلك يطرح الأخ افكاراً لا تسجم، بل تعارض مع الافكار المطروحة فيها يتناول بالعرض. وبغية منبهة البحث نطرح الأسئلة التالية على الدكتور «سروش»:

١- هل ان «كينز» من انصار «مبدأ اللاتمايز»؟

٢- هل تنسجم مقوله «سروش»: «فحينما نعطي لكل عضو من اعضاء المجموعات نصيباً متساوياً من العلم الاجمالي، يلزمـنا الوقوع في التناقض اعلاه ايضاً، مالم نجد حلّاً لذلك.»<sup>٢</sup> مع طرح ونظريـة الشهيد الصدر أم لا؟

٣- هل صحيح ما يقول «سروش»: «ان النظرية التكرارية في حـرـزـ من هذاـ النـقـدـ، حيثـ انـ الـاحـتمـالـ فـيـهاـ يـسـتـخـلـصـ منـ التـكـرـارـ التـجـربـيـ للـحدـثـ المـطلـوبـ، ضـمـنـ فـئـةـ عـيـنـيـةـ.»<sup>٣</sup>

٤- هل صحيح ما يقوله «سروش» من ان نظرية الشهيد الصدر «خلط من

١- رابع، ص ٣٩، من هذه الدراسة.

٢- نفس المصدر، ص ٣٩.

٣- نفس المصدر، ص ٣٩.

التجريبية والمنطقية و«الابلاس»، و«فون ميزس». ؟

الاستفهام الأول والأخير يرتبطان بالمقارنة بين نظرية الشهيد الصدر ونظريات الاحتمال الأخرى. وسوف نستقرأ «على طريقة الاستقراء التلخisiي» الأفكار، التي طرحتها الدكتور «سروش» في هذا المجال، ونناقشها في فقرة مستقلة لاحقاً، وسنوضح الإجابة على هذين الاستفهامين ضمن تلك الفقرة. يبقى امامنا الاستفهامان الثاني والثالث، لنأت على الإجابة عليهما حسب التسلسل. ولأجل ان نستوعب الإجابة على الاستفهام الثاني لابد لنا من اعادة التذكير بما تقدم ذكره، من ان الشهيد الصدر اقام تعريفه للاحتمال على أساس العلم الاجمالي، وان الاحتمال دائماً عضو في مجموعة اطراف العلم الاجمالي، ثم ذهب الى امكانية تحديد قيمة الاحتمال ضمن طريقتين، تبعاً لاسلوي تفسير الكسر  $\frac{L}{H}$  ، ومن ثمًّا أمكن وضع التعريف في صيغتين. والتعريف وفق الصيغة الأولى يحتاج الى اضافة بدهية لبدهيات حساب الاحتمال، لانه يفسر الكسر  $\frac{L}{H}$  على انه تقسيم رقم اليقين(1) على عدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي، فلا بد من افتراض قسمة رقم اليقين(1) على مجموعة الاطراف بالتساوي، ومن هنا تحتاج نظرية الاحتمال على أساس الصيغة الأولى من التعريف الى بدهية اضافية مفادها: «ان العلم الاجمالي ينقسم بالتساوي على اعضاء مجموعة الاطراف التي تتمثل فيه.». اما الصيغة الثانية للتعریف فليست بحاجة الى افتراض البدهية المتقدمة، ذلك لأن هذه الصيغة تفسر الكسر  $\frac{L}{H}$  بانه النسبة القائمة بين

$$\frac{\text{عدد ما يحتمله «}M\text{» من مراكز في مجموعة الأطراف}}{\text{عدد اعضاء مجموعة الأطراف}} \text{ ، فيكون } M = \frac{L}{H}.$$

ومن ثمّ فهي لا تفترض التساوي بين عدد اعضاء مجموعة الاطراف، وتستغني عن البدهية الاضافية. (وقد اشرت الى ان الدكتور سروش حذف واغفل الصيغة الثانية من التعريف.).

نعود الى صلب بحثنا «الصعوبات التي تواجه تعريف الشهيد الصدر لاحظنا ان تعريف الشهيد الصدر للاحتمال يواجه بكلتا صيغتيه مشكلة تحديد «عدد اعضاء مجموعة الاطراف»، وقد أكّد ذلك الشهيد الصدر بقوله: «هناك صعوبة اساسية يواجهها التعريف بكلتا صيغتيه، فان التعريف بكلتا الصيغتين يشتمل على مفهوم وهو: (اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي)، فالصيغة الأولى تقسم رقم اليقين على اعضاء هذه المجموعة، والصيغة الثانية تقسم عدد المراكز التي يحتلها شيء في هذه المجموعة على عدد اعضائها، فعدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي يدخل في التعريف على أي حال. والعصوبة تكمن في طريقة تحديد و اختيار اعضاء هذه المجموعة»<sup>۱</sup>

اذن! فالتعريف يواجه هذه الصعوبة بحكم توقف سلامته على تحديد وتعريف مفهوم عدد الاعضاء، ومن ثمّ تحديد صلاحيته لكي يكسب احدى القيم التي تنقسم بالتساوي على عدد الاعضاء، أو تحديد مدى ما يمكنه أن يحتل من مراكز داخل مجموعة الاعضاء. ولا يواجه التعريف تلك الصعوبة على أساس افتراضه انقسام قيمة العلم على عدد اعضاء المجموعة بالتساوي؛ اذ التعريف بصيغته الثانية يواجه صعوبة تحديد و اختيار عدد الاعضاء، رغم انه لم يفترض تساوي عدد اعضاء المجموعة.

۱- الأسس، ص ۲۰۰.

يتضح بجلاء الجواب على الاستفهام الثاني، وان مفاد مقوله «سروش»  
تناقض بشكل جوهري مع مضمون التعريف ومنشأ الصعوبة التي طرحتها  
الشهيد الصدر.

والحق ان التعريف التكراري يواجه هذه الصعوبة ايضاً، لاننا اذا اخذنا  
بتعریف مدرسة التكرار المحدود «جون فن» نجد انه یُعرف الاحتمال بنسبة  
تكرار فئة «ل» التي هي «ح» في فئة «ح»، ففهم الفئة النهائية قد أخذ في  
التعريف. فهو وان لم یأخذ مفهوم عدد اعضاء الفئة في متن التعريف، لكننا  
عملياً لانستطيع ان نحدد قيمة احتمال اية حادثة، مالم يكن عدد اعضاء الفئة  
معلوماً، ومن ثم تُطرح صعوبة وجود عدة خيارات لتحديد عدد الاعضاء،  
ولابد من مقياس منهجي يعتمدء التعريف.

على ان نشير هنا ان هذا المقياس ليس مقياساً نظرياً بحثاً، ومصادر قليلة  
لا تمكن البرهنة عليها. بل يمكن اقامة البرهان التجربى على صحة وتطابق  
هذا المقياس مع واقع نسبة التكرار التجربى للحدث.

واعتقد ان هذه الصعوبة يواجهها تعريف المدرسة التكرارية اللانهائية  
«فون ميزس» ايضاً. وحيث يستدعي بيان ذلك بمحاذيف صلائخ جناعن مقصود  
البحث نتركه فعلاً على امل التوفير على مجال مناسب للتدليل على ما نعتقد.

لازلنا مع الدكتور «سروش» في استعراضه للصعوبة التي يواجهها  
التعريف ومعالجة الشهيد الصدر لهذه الصعوبة. يعتقد «سروش» ان الاستاذ  
الشهيد أفاد من الطريقة الكينزية في معالجة هذه الصعوبة، وقد أخذ ذلك من  
«راسل» في كتابه «المعرفة الانسانية»، مشيراً الى ان السيد الصدر لم یذكر  
المصدر، الذي استنسخ منه طريقة! فتناول طريقة «كينز» أولاً، ثم اعترض

عليها، ثم ذكر الأسلوب الذي طرح الشهيد الصدر من خلاله معالجته للمشكلة.

ونحن في تقويمنا لعرض «سروش» نعتمد البداية السليمة، فنأخذ أولاً بدراسة «سروش» وهو يعرض طريقة الصدر، ثم نأتي بعد ذلك على كينز، ونقوم ماجاء في دراسة «سروش» من ادعاء التطابق، ونرى موقع مؤاخذته الأخلاقية التي سجلها بان الصدر استقى طريقته من «كينز» نقلأً عن «راسل»!

## طريقة الشهيد الصدر:<sup>١</sup>

تقدم بيان طبيعة الصعوبة التي يواجهها التعريف. وقد طرح السيد الصدر طريقتين لمعالجة هذه المشكلة، والطريقة الأولى تتألف من فقرتين:

أولاً: اذا كان أحد الأطراف صالحاً للتقسيم، ولم يكن بالإمكان اجراء تقسيم مناظر فيسائر الأطراف يجب اجراؤه في الطرف الممكن.

ثانياً: اذا كان أحد الأطراف صالحاً للتقسيم، وكان بالإمكان اجراء تقسيم مناظر فيسائر الأطراف فلا بد من اجرائه.

في ضوء هاتين الفقرتين نأتي على معالجة الصعوبة في المثالين المتقدمين:

مثال «١»: اذا كنا نعلم بان واحداً من «محمد، محسن، علي» سوف يزورنا فسوف يكون احتمال مجيء كل واحد منها =  $\frac{1}{3}$  ، لأن المجموعة ثلاثة الأعضاء. ولكن يمكن تحديد المجموعة بطريقة أخرى فنقول: «اما ان يزورنا من ابتدأ اسمه بـ«م»، واما ان يزورنا علي» ف تكون المجموعة ثنائية الاعضاء، ويكون احتمال مجيء علي  $\frac{1}{2}$ .

معالجة المشكلة: ان هذا التناقض في قيمة الاحتمال نشأ جراء عدم رعاية الفقرة الأولى من الطريقة الأولى لمعالجة المشكلة، حيث يمكن اجراء تقسيم على

---

١- راجع «الأسس»، ص ٢٠٢-٢٠٨.

أحد العضوين، وقد أهل هذا التقسيم، فلن ابدأ اسمه بـ«(م)» يمكن تقسيمه إلى «محمد، ومحسن»، وترتفع الصعوبة. وترجع المجموعة إلى مجموعة ثلاثة.  
 مثال «٢»: اذا كنا نعلم ان محمدًا يلبس احدى بدلاه الاربعة في المثال السابق، فسوف يكون احتمال مجيء على  $\frac{1}{4}$  بدلاً من  $\frac{1}{3}$ . حيث سوف يصبح محمد اربع صور بالقياس الى نوع البدلة التي يلبسها، ويبقى محسن صورة واحدة، ولعله صورة واحدة ايضاً.

- معالجة المشكلة:** ان المشكلة في المثال الثاني نشأت جراء عدم رعاية الفقرة الثانية من الطريقة الأولى، وعدم اجراء تقسيم مناظر على «محسن» و«علي».
- مع انه ممكن، وذلك بان نقسم فرضيات مجيء محمد ومحسن وعلي كما يلي:
- ١- ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «أ».
  - ٢- ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «ب».
  - ٣- ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «ح».
  - ٤- ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «د».
  - ٥- ان يأتي محسن، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتى محمد لكان يلبس البدلة «أ».
  - ٦- ان يأتي محسن، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتى محمد لكان يلبس البدلة «ب».
  - ٧- ان يأتي محسن، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتى محمد لكان يلبس البدلة «ح».
  - ٨- ان يأتي محسن، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتى محمد لكان يلبس

البدلة «د»).

٩- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لرأيٍّ محمد لكان يلبس البدلة «أ».

١٠- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لرأيٍّ محمد لكان يلبس البدلة «ب».

١١- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لرأيٍّ محمد لكان يلبس البدلة «ح».

١٢- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لرأيٍّ محمد لكان يلبس البدلة «د».

وبذلك يظل احتمال مجيء أي واحد من الثلاثة «محمد، محسن، علي» يساوي  $\frac{1}{3}$  أو  $\frac{4}{12}$ .

الآن الأخ «سروش» ألغى أن الشهيد الصدر لم يرتضِ هذه الطريقة بل رفضها، وقال:

وهذه الطريقة في تحديد اعضاء مجموعة الأطراف كنت قد اقترحتها باقتئاع في البداية، ولكن تسلسل البحث في نظرية الاحتمال جعلتني اكتشف بعض الحقائق التي اضطررتني الى التنازل عن تلك الطريقة، وسوف أوجل مبررات هذا التنازل الى ان نصل في تسلسل البحث الى تلك الحقائق.<sup>١</sup>

وتحسن الاشارة هنا الى مبررات هذا التنازل، التي لم يستوضحها الأخ «سروش». ذلك ان هذه الطريقة اعتمدت في فقرتها الثانية على قضايا

١- الأنس، ص ٢٠٥.

شرطية ليس لجزائها واقع محدد على تقدير صدق الشرط، ومن ثم لا يمكن أن تكون أساساً لتطبيق نظرية الاحتمال في مدرسة الشهيد الصدر.

اما الطريقة الثانية، التي اعتمدتها الشهيد الصدر، واتخذ منها بدهية من مصادرات حساب الاحتمال فيمكن وضعها ضمن الصيغة التالية:

«اذا امكن تقسيم احد اطراف العلم الاجمالي الى اقسام، دون ان يناظره تقسيم للطرف الآخر، فهذه الاقسام اما ان تكون اصلية واما ان تكون فرعية. فإذا كانت اصلية فيعتبر كل قسم من اقسام الطرف عضواً في مجموعة اطراف العلم الاجمالي، وإذا كانت الاقسام فرعية فلا يعتبر كل قسم من اقسام الطرف عضواً، بل يكون الطرف عضواً واحداً.»

اما ما هو المعنى بالاقسام الفرعية، فهي عبارة عن حالات طرف من اطراف العلم الاجمالي متفرعة على وجوده، وليس لها تأثير فيه. والاقسام الاصلية عبارة عن حالات لها تأثير في تقرير وجود ذلك الطرف الذي ينقسم الى تلك الاقسام.

وفي ضوء هذه الطريقة تعالج المشكلة في المثالين المتقدمين، وذلك باجراء التقسيم في المثال الأول؛ لأن الاقسام اصلية، وفمتنع عن اجراء التقسيم في المثال الثاني؛ لأن الاقسام فرعية.

يلاحظ ان هناك فارقاً جوهرياً بين الطريقة الأولى، التي رفضها السيد الصدر، وبين الطريقة الثانية، التي اعتمدتها وتبناها. فالطريقة الأولى تأخذ من «امكانية التقسيم» اساساً لاجراء التقسيم على اعضاء المجموعة، بينما تأخذ الطريقة الثانية من «مقاييس الاصلية والفرعية» اساساً لاجراء التقسيم على العضو. الطريقة الأولى تقول لابد من اجراء التقسيم متى أمكن، والعضو هو

ما لا يمكن تقسيمه. أما الطريقة الثانية فتقول لا بد من اجراء التقسيم متى ما كانت الأقسام حالات اصلية، والعضو هو ما لا يمكن تقسيمه الى اقسام اصلية.

ذهب الدكتور «سروش» الى ان «(كينز)» اعتمد «امكانية التقسيم» أساساً لاجراء التقسيم، ولمعالجة الصعوبة التي تحول دون تطبيق مبدأ الالاتمايز. وهنا نود التأكيد على نقطتين:

- ١- اتضح بخلاف خطأ الدكتور واغفاله لما تبناه الشهيد الصدر من طريقة في معالجة الصعوبة، التي تقف أمام تعريفه للاحتمال. فالسيد الصدر لم يرتكب «امكانية التقسيم» أساساً لاجراء التقسيم، كما هو الحال في الطريقة الأولى، بل تنازل عن هذه الطريقة لمبررات أشرنا اليها اشاره عابرة. وتبني الطريقة الثانية، التي تختلف من حيث الأساس والنتيجة عن الطريقة الأولى.
- ٢- ان الصعوبة التي تقف أمام التعريف تحول دون تطبيق سليم لمبدأ الالاتمايز، لكنها على أي حال تبقى قائمةً، حتى لوألغينا مبدأ الالاتمايز، لافي صياغة التعريف، ولا في مصادرات الاحتمال، كما أشرنا الى ذلك، وان المشكلة قائمة أمام الصيغة الثانية لتعريف الشهيد الصدر.

## الشروط الالزمه لصحة الاستقراء في المرحلة الاستباطية

تحت هذا العنوان تناول «سروش» بحث «الأسس» في «المطلبات الالزمه للمرحلة الاستباطية»؛ حيث أكد الأسس:

«ان نجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستباطية يتوقف على شرطين:  
الأول: ان تكون الالفات فئة ذات مفهوم موحد أو خاصية مشتركة، وليس مجرد تجميع أعمى لأشياء متفرقة.

والآخر: ان لا يلاحظ تميز الالفات التي شملتها التجربة على سائر الالفات في  
خاصية مشتركة أخرى».١

يقول «سروش» بشأن التعليق على هذه النقطة من البحث:  
«السؤال المهم الذي ينبع في الذهن هنا هو ان الوقوف على ان «وأ»،  
«وأ»، «وأ»... من فئة الالفات لا يتسرّأ بالاستقراء، وهذا ينتهي الى تسلسل.»٢  
والحقيقة ان هذا السؤال طرحته «الأسس» فقال:  
«اما كيف نستطيع ان نعرف ان الالفات تعبّر عن وحدة مفهومية وخاصية  
مشتركة؟ فهذا ما يتوقف بدوره على الاستقراء، وسوف اوجّل الحديث عن  
هذه النقطة الى القسم الم قبل من الكتاب»٣

١- الأسس، ص ٣٤٣.

٢- راجع ص ٤٧ من دراستها هذه.

٣- الأسس، ص ٣٤٢.

وقد ظل الدكتور حتى نهاية عرضه ونقده للأُسس، دون ان يتبنّى الموضع الذي تحدث فيه الشهيد الصدر عن هذه النقطة في القسم المسبق من الكتاب، ودون أن يقتصر الاجابة على اشكال التسلسل، بل أكّد هذا الاشكال بوصفه أحد اعتراضاته الاساسية على «الأُسس»، وهنا أود التنبيه الى ان السيد الصدر تناول البحث حول هذا الموضوع في الصفحتين «٤٦٨»، «٤٦٥»، «٤٥٢» من «الأُسس». مضافاً الى هذا الاشكال - الذي سجله الدكتور - هناك اشكال آخر بقصد «الشروط الالازمة للمرحلة الاستنباطية» استعجل تسجيله ايضاً تحت عنوان «نقد وجهة نظر الشهيد الصدر». وبدوره أوجل الحديث حول هذين الاعتراضين الى المرحلة المقبلة من البحث، حينما تناول سروش في ثوبه النقدي للأُسس المنطقية للاستقراء. واكتفي هنا بالحديث عن المقارنة التي اجراها صاحبنا بين «الأُسس» و«الشفاء»، أي بين «الصدر» و«ابن سينا».

يقول الدكتور:

«مثال المؤلف في هذا المجال مأخوذ من مثال لأبي علي «ابن سينا» في منطق الشفاء «لكن المؤلف لم يذكر المصدر». والمثال هو....».<sup>١</sup> يُسجل الدكتور هنا مؤاخذة فنية على «الأسس»، لكن مؤاخذة فنية واضحة تسجل عليه، ذلك انه لم يذكر لنا الموضع الذي أخذ منه المؤلف مثاله الوارد في منطق الشفاء، فلم يحدد لنا الصفحة ولا الموضوع. ولعله يشير الى المثال الوارد في الصفحة «٩٦» من المصدر المذكور في طبعته التي اعتمدتها الدكتور. واذا كان الأمر على ما يحمله فالمثالان «مثال ابو علي ومثال الصدر» ليسا متطابقين اطلاقاً، فال الأول يربط بين ولادة السود في بلاد السودان، وبين كل انسان اسود، والثاني يربط اولاً بين استقراء عدد من البيض، وبين كل انسان ابيض، ثم يربط بين الزنوج والسوداد، وبين الزنوج والانسان، واذا كان هناك شيء من الشبه بين المثالين فهو ليس ملزماً لأدبياً ولا منهجياً كيما نسجل على الصدر انه لم يذكر المصدر! ثم ان هناك تناقضاً بين وجهتي البحث في «الأسس» و«الشفاء»، فال الأول يتحدث عن ضرورة الوحدة المفهومية بين عناصر المجموعتين «أ» و«ب»، لأجل حصول الظن بالتعيم الاستقرائي، بينما يتحدث الثاني عن ضرورة تجنبأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات بغية ان تفيد

---

١- راجع، ص ٤٨ ، من دراستنا هذه.

التجربة «البيجين». ولا يستبعد مع الاخلال بهذا الشرط افاده التجربة للظن!  
 فهو يقول في النص الذي نقله الدكتور:

«فإن التجربة كثيراً ماتغفل أيضاً إذا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فتوقع  
ظناً ليس يقيناً».

من هنا يتضح خطأ الدكتور في الربط بين ما أثاره ابن سينا من شرط  
لصحة اليقين التجريبي، وما أثاره الشهيد من شرط لسلامة التعميم الاستقرائي  
الاحتمالي، حيث يقول الدكتور:

«إن ما يدعوه «ابن سينا» بخطأ التجربة، الذي يتحمل مسؤوليته «أخذ  
ما بالعرض مكان ما بالذات» هو الذي أثار هذا القلق لدى الشهيد الصدر  
ودفعه للالزام بمثل هذا الشرط.»<sup>١</sup>

وهنا لابد لنا من وقفة أعمق على ايضاح طبيعة موقف الشهيد وابن سينا  
في هذا المجال، على ان نشير بدءاً الى ان المقارنة بين هذين الموقفين مقارنة بين  
مدرسرين مختلفتين تماماً في تقوم موضوع البحث و دراسته. واذا صحت هذه  
المقارنة فاما تصح شريطة ان تم بمحذر وحيطة كاملين.

بدهي ان «ابن سينا» يتحدث عن اليقين التجريبي في اطار المدرسة  
الارسطية. ومن هنا فهو حينما يتحدث عن اليقين بسبية السقمونيا للصفراء فهو  
يشترط تكرر الاقتران، ومن ثم ضمن القاعدة العقلية «الاتفاق لا يكون  
أكثرية»، لكي يُشكل قياساً منطقياً من صغرى التجربة وكبيرى القاعدة  
العقلية. فتكرار حدوث الصفراء اثر السقمونيا، يضعننا أمام تردد: فاما ان

---

١- راجع، ص ٤٨ ، من هذه الدراسة.

تكون سبباً أو ليس بسبب، فإذا لم تكن سبباً لم تذكر؛ لأن الاتفاق لا يكون أكثرياً. وحيث لابد أن يكون للصرفاء من سبب لامحالة، إذن لامحالة من كون السقمونيا سبباً للصرفاء.

وحيثما يتحدث ابن سينا عن ثبات اليقين التجريبي بسببية السقمونيا للصرفاء لا يخطر بباله اطلاقاً الحديث عن اشتراط ان تكون السببية المتيقنة علاقة بين مفهومين لاعلاقة بين مصداقين. بل لا يخطر ببال أي ارسطي هذا الاشتراط؛ لأن بداهة كون العلية علاقة بين مفهومين في المدرسة الارسطية على مستوى البداهة التي يتمتع بها قانون العلية في هذه المدرسة.

إذن！ فالشرط الأول من شروط الشهيد الصدر لاموقع له في حديث ابن سينا، بل هو مصادرة من مصادرات المدرسة العقلية بعامة. انا انصب حديث «ابن سينا» حول التمييز بين اليقين التجريبي واليقين القياسي الحض، حيث أكد ان التجريبي مشروط. وأراد بالشرط ان ينصب الحكم في القضية المتيقنة على الشيء الذي تكرر في الحس من الناحية التي تكرر فيها فحسب. ومن هنا يرتفع الابهام في مورد الناس السود في بلاد السودان ولادتهم السود، فان الولادة اذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناس سود، او عن ناس في بلاد كذا صحت النتيجة التجريبية، اما اذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط ، فليست التجربة متأتية باعتبار الجزئيات المذكورة، اذ التجربة كانت في ناس سود، والناس المطلقون غير الناس السود.

إذن！ اليقين الحاصل من التجربة انا هو يقين مبرر اذا انصب الحكم في النتيجة على الشيء المجرب بذاته، لا على ما هو أعم أو أخص من هذا الشيء. بل اذا أخذنا في النتيجة، بالحكم على ما هو أعم أو أخص من الشيء -

الخطوة الأولى: تقوم العرض

وجعلنا ما هو بالعرض مكان ما هو بالذات - فالنتيجة التجريبية تفيد الظن لا اليقين.

وهنا لابد ان نتبين مفهوم «ابن سينا» من «أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات»، فهل اراد به الشرط الثاني في نظرية الاحتمال لدى الشهيد الصدر [ان لا تكون هناك خاصية مشتركة تميز الشيء الذي اجرينا عليه التجارب بما يشاركه في المفهوم العام]، أم يعني به امراً آخر، يمكن ان نجد له تطبيقاً في نظرية الاحتمالات؟.

اذا راجعنا سياق العبارة التي نقلها الدكتور سروش آنفاً نجد ان ابن سينا يشترط لافادة التجربة اليقين ان لا يكون موضوع - الالفات «على حد تعبير الشهيد الصدر» - ذات خاصية مميزة، كما لا يكون التعميم شاملًا لـ الالفات ذات خاصية مميزة؛ حيث يقول: «وانما يوقع اليقين منها ما اتفق أن كان تجربة وأخذ فيها الشيء المجرى عليه بذاته، فاما اذا أخذ غيره مما هو أعم منه أو أخص، فان التجربة لا تفيد اليقين.»، ومثل هذا الشرط لا يتطابق مع الشرط الذي ألزم به الشهيد الصدر لسير المرحلة الاستنباطية في نظريته الاحتمالية. وهنا أؤكد استغرابي من الرابط السببي الذي اصطنعه الدكتور سروش بين موقف الشهيد الصدر وابن سينا مع انها لا يتساندان!

واذا راجعنا خاتمة الفقرة، التي يتحدث فيها ابن سينا حول هذا الموضوع، حيث يقول:

«فانا أيضاً لامنع ان سقمنيا في بعض البلاد يقارنه مزاج وخاصية او يعد فيه مزاج وخاصية لايسهل. بل يجب أن يكون الحكم التجريبي عندنا هو ان السقمنيا المتعارف عندنا، المحسوس، هو لذاته او طبع فيه يسهل الصفراء الا

ان يقاوم بناءً.»<sup>١</sup>

نجد ان ابن سينا يتحدث هنا عن الشرط الضروري الذي توّكده نظريات الاحتمال بعامة، وهو ثبات الظروف العامة في قياس احتمال الحادثة. فالحديث عن احتمال وقوع حادثة معينة لا يكون ذا معنى الا اذا تثبتت الشروط التي تجريي كافة العمليات تحتها، وأي تغيير في هذه الشروط، يعني تغييراً في الاحتمال المطلوب الحصول عليه.

اما الشهيد الصدر فهو يرى ضرورة الشرط الأول [ان تكون العلاقة بين مفهومات ومصاديق ذات خاصية مشتركة]، وهذا الاشتراط لا يقوم على أساس مصادرة العلية، بل هو اشتراط يفترضه نمو الاحتمال في المرحلة الاستنباطية. فما لم يكن هناك اشتراك مفهومي بين الالفات لا يمكن ان تتجمع القيم الاحتمالية للتجارب المتكررة في محور القضية التي يراد تنمية احتمال التعميم بصدقها. [ان «أ» سبب لـ«ب»] هذه القضية «قضية سببية «أ» لـ«ب»» هي التي يراد ثبات تعميمها في الدليل الاستقرائي عن طريق «قاعدة الجمع بين الاحتمالات»، ولا معنى للجمع بين الاحتمالات ما لم يكن هناك تلازم بين «أ»، «جأ»، «جأ».... في السببية.

اما الشرط الثاني، الذي اشترطه الشهيد الصدر «عدم وجود خاصية مميزة في الالفات التي أجرينا عليها التجارب» فهو شرط تفرضه ايضاً الطريقة التي ينمو الاحتمال في ضوئها، لدى المرحلة الاستنباطية. اذ مع وجود خاصيتين مشتركتين «١- الخاصية المشتركة بين الالفات المجربة والالفات الأخرى، ٢-

١- الشفاء، النطق، ج ٣، ص ٩٧.

الخاصة المشتركة بين الالفات المجربة فحسب.» يصلحان لأن يكونا أساس التعميم السببي، يصبح التعميم على أساس أحدهما، دون الآخر بلا مبرر؛ إذ إن القيم الاحتمالية التي تبرهن على السببية لا تستطيع تعين الخاصية الأولى أو الثانية للسببية، بل هي حيادية تجاه سببية كلٍ من الخاصيتين.

نلاحظ هنا أن كلاً من «ابن سينا» والشهيد الصدر يتحدث عن موضوع بحث مختلف عن الآخر اختلافاً جوهرياً. فال الأول يتحدث في إطار المنطق العقلي «الارسطي»، والآخر يتحدث في إطار المنطق الاحتمالي. وإذا اجهدنا أنفسنا لنجد ما يجمع بينهما في التفاصيل رغم اختلاف إطار البحث وروحه نجد نقطة واحدة فقط، وهي أن «أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات» يعني في ضوء «ابن سينا» أن الحكم التجاري لا يفيد اليقين إذا لم يقع على المجرب بذاته، بل وقع على ما هو أعم أو أخص منه، حيث يفيد ظناً ليس يقيناً حينئذ. ويمكن ان نصوغ عبارة الشهيد الصدر في الشرط الثاني صياغة سينوية، فنقول: ان التعميم الاستقرائي لا يمرر له اذا لم يقع على المجرب بذاته بل وقع على ما هو أعم منه.

و عبر عملية قيصيرية نستطيع وضع اليد على الشبه التالي بين موقف الصدر وابن سينا: «ان التعميم الاستقرائي لا يمرر له واليقين التجاري لاسبيل اليه اذا وقع على ما هو أعم من المجرب بذاته».

لكن هذا الشبه الذي اكتشفناه بعد عناء سرعان ما يتتحول الى تناقض في الموقفين، حيث ان ابن سينا لا يجد مانعاً من حصول الظن بالحكم التجاري وان تناول ما هو أعم من المجرب بذاته، بينما لا يجد الصدر أي مسوغ منطقي لحصول مثل هذا الظن في ضوء طريقة لتفسير المسير الاستنباطي للاحتمال.

على أي حال لا أجد ما يسوغ للأخ سروش لكي يجعل موقف ابن سينا في اشتراط عدمأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات سبباً لاثارة الشهيد الصدر، وقلقه على المرحلة الاستنباطية للاحتمال، فيشترط شرطية! ولعل هذا الاصرار لعلة في نفس يعقوب رآها! ولعلنا سنستوضح هذه العلة في القادم من فقرات البحث.

## المقارنة بين نظرية الشهيد الصدر ونظريات الاحتمال الأخرى

وعدت بعقد فقرة مستقلة لدراسة هذا الموضوع، كما جاء في دراسة الدكتور عبدالكريم سروش. الملاحظ ان الأخ قارن بين نظرية الاحتمال في مدرسة الصدر والمدارس الأخرى، عبر أكثر من نص، ومن هنا أجد ان يأخذ تقوم هذه المقارنة بمجموع ماجاء في دراسة «سروش»، دون ان نقطع نصوصه اقتطاعاً، كما صنع هو مع الشهيد الصدر في بعضٍ من مواقفه.

لاحظ الدكتور ان الصدر ينسجم مع المدرسة المنطقية (كيز-كارناب) فيما يلي:

١ - يعتقد الصدر، كالمدرسة المنطقية ان الاحتمال عبارة عن درجة من درجات التصديق العقلي.

وقد لاحظنا ان الشهيد الصدر طرح صيغتين لتعريف الاحتمال، احدهما يعبر الاحتمال فيها عن درجة من درجات التصديق، ويعبر الاحتمال في الأخرى عن نسبة ما يحتله المحتمل من أطراف العلم الاجمالي الى مجموعة اطراف العلم. ونظرية الاحتمال وتنميته - وفقاً لقواعد الاستنباط الرياضي ، التي يعتمدها حساب الاحتمالات - لا تتوقف على اعتبار الاحتمال درجة من درجات التصديق، وهو بهذا يختلف عن المدرسة المنطقية، التي تعتقد ان الاحتمال - أساساً - علاقة منطقية بين القضايا تُقاس تبعاً لدرجة الاعتقاد العقلي.

نعم يعتقد الشهيد الصدر ان الاحتمال يمكن تفسيره على أساس انه درجة من درجات الاعتقاد العقلي، في ضوء اضافة بدهية حساب الاحتمال. أو في ضوء التطابق بين هذه الدرجة، وبين الدرجة التي تحددها النسبة بين عدد مراكز المحتمل الى مجموعة مراكز الاطراف في العلم الاجمالي. وقد ابتكر علاجاً

لقياس هذا التطابق، وذلك باضافة بديهية جديدة لبدهيات حساب الاحتمال.

وانا اعتقد ان هناك امكانيةً لاثبات هذا التطابق عن طريق الدليل الاستقرائي، ومعطيات الاستقراء البعدية، دون حاجة لافتراض مصادرة اضافية تضم الى قائمة البدهيات المدرجة في حساب الاحتمال. آمل ان تتاح لي فرصة بيان ذلك في دراسةٍ لاحقة.

٢- ان الشهيد الصدر تابع «(كينز)» في اعتماد قاعدة «امكان التقسيم» في اسلوب تعين اعضاء المجموعة.

وقد اتضح لنا بجلاء خطأً الدكتور في ادعائه من خلال ما تقدم من حديث حول هذا الموضوع. لكننا نشير هنا الى ان «(كينز)» لا يمكن ان نعده من اتباع مبدأ اللاتمايز بقول مطلق، كما جاء في عبارة الدكتور. على ان استيعاب هذا البحث يستدعي دراسة مستأنفة.

\* \* \*

لاحظ الدكتور ايضاً ان الشهيد الصدر أفاد من النظرية الكلاسيكية. وردت اشارة «(سروش)» الى ذلك في قوله:

«تشكيل مجموعة محددة من الوجوه الممكنة أمر مطابق لما يريده التعريف الكلاسيكي..»<sup>۱</sup>

كما أشار اليه في قوله:

«فإذا قطعنا علاقتنا بعالم الخارج فسوف لا نجد سوى ثلاثة شقوق (وهذا هو

---

۱- راجع ص ۳۸، من هذه الدراسة.

الحصر المنطقي في النظرية الكلاسيكية للاحتمال) ....»<sup>١</sup>  
وقد لاحظ الدكتور ايضاً ان السيد الشهيد افاد من النظرية التكرارية،  
وذلك في الافادة من التجربة لتشكيل المجموعة،  
«والافادة من التجربة لتشكيل هذه المجموعة هو عين ماتسعي اليه النظرية  
التكرارية.»<sup>٢</sup>

كما أفاد الصدر من النظرية التكرارية - حسب سروش - في التأكيد على  
ضرورة الافادة من التجربة في تحديد درجة الاحتمال.<sup>٣</sup>  
وفي ضوء هاتين الملاحظتين (ملاحظة افادة الشهيد الصدر من المدرسة  
الكلاسيكية للاحتمال، وملاحظة افادته من النظرية التكرارية للاحتمال)  
أكَدَ الدكتور «سروش» في أكثر من موضع في دراسته على أن نظرية الشهيد  
الصدر تلقيق وخلط من التكرارية والكلاسيكية، ومن «الابلاس»، و«جون  
ميزس».

ولا يسعني هنا الا ان أسجل ملاحظاتي حول ما افاده الدكتور سروش في  
هذا المجال، ضمن النقاط التالية:

أولاً: ما هو معنى تشكيل المجموعة من الوجوه الممكنة؟ فتشكيل المجموعة  
يعني تحديد عدد اعضاء الفئة، فهل ان عدد اعضاء الفئة تم في المدرسة  
الكلاسيكية على أساس الامكان العقلي للوجوه ووفق الحصر المنطقي؟ لاحظنا  
ان الدكتور يرى ذلك ويرى ان تشكيل المجموعة في المدرسة التكرارية يتم عن  
طريق التجربة وتكرار الحدوث.

---

١، ٢، ٣ - راجع، ص ٤٢ ، من هذه الدراسة.

لاحظنا في دراسة «الصعوبات التي تواجه تعريف الشهيد الصدر» ان الاخ «سروش» ذهب الى ان «تعين عدد اعضاء المجموعة» مشكلة لا تواجه التعريف التكراري، وقد أشرنا الى خطأ هذا المذهب. كما لاحظنا انه أكد ان مشكلة «تعين عدد اعضاء المجموعة» تواجه النظرية الكلاسيكية ايضاً. ونحن مع الدكتور في صحة تأكيده على ان مشكلة اختيار عدد الاعضاء تواجه النظرية الكلاسيكية ايضاً. ولكنني اريد ان أفهم كيف تواجه النظرية الكلاسيكية هذه المشكلة، مع انها تُشكل المجموعة على أساس الوجوه الممكنة ووفق الحصر المنطقي - كما أكد ذلك سروش -؟

فنحن اذا آمنا بان المجموعة تُحدد اعضاؤها على أساس الحصر المنطقي، فایة مشكلة سوف نواجه في تعين عدد اعضاء المجموعة؟ انا تقف مشكلة تعدد البدائل وتتنوع اساليب اختيار المجموعة في حالة خروجنا من دائرة الحصر المنطقي، وايامنا بان المجموعة يمكن ان تُشكل في ضوء معطيات الواقع التجربى.

ثم كيف صح للأخ «سروش» ان يقول في صدد تشكيل العلم الثلاثي الأطراف بانه «حصر منطقي - في النظرية الكلاسيكية» بينما اعتبر تشكيل العلم الاجمالي الثاني من «١١» عضواً قائماً على أساس التجربة؟ انا لا أفهم كيف كان تعين احتمال الوليد - بانه اما ان يكون ذكرأً واما ان يكون أنثى، واما ان يكون خنثى - تعيناً بالحصر المنطقي، وتعيين احتمال الوليد بانه خنثى =  $\frac{1}{11}$  ... تعين بالحصر الاستقرائي؟

ان كلاً منها تعين بالحصر الاستقرائي، فان يكون الوليد ذكرأً أو أنثى أو خنثى امرٌ لم ينفعه الحصر المنطقي، انا هو معطى من معطيات التجربة البشرية.

ننتقل من النقض الى الحل، فالأخ سروش خلط بين تحديد قيمة الاحتمال وبين تشكيل مجموعة الأطراف. على اتنا لاننكر وجود علاقة بين هذين الأمرين، لكنها ليست علاقة التبعية الكاملة.

ونود ان ننبه الى الفارق الأساس بين المدرسة الكلاسيكية والمنطقية وبين المدرسة التجريبية في تحديد قيمة الاحتمال. حيث ترى المدرستان ان الاحتمال معطى قبل يُحدد وفقاً لمبادئ قبل التجربة والتكرار، وهذا لا يعني، كما تخيل الدكتور - ان هاتين المدرستين لا تقران بان تنمية الاحتمال ممكنة، بل لابد ان تكون في ضوء التجربة وتكرار الشواهد والبيانات التي تدعم الفرض وتشري القيمة الاحتمالية المحددة قبلياً. بينما ترى المدرسة التكرارية ان الاحتمال معطى تجربياً يحدد وفقاً لنسبة تكرار الحدوث المتناهي او اللامتناهي.

من هنا يتضح ان مقارنة الدكتور بين نظرية الاحتمال لدى الصدر وبين نظريات الاحتمال الأخرى ليست دقيقة، وليس مستدلة استقرائيأً أو قياسياً !

يهمنا ان نشير الى ان الدكتور اعتبر نظرية الشهيد الصدر في الاحتمال خليطاً من الكلاسيكية والتكرارية والمنطقية. ومن هنا حق لنا ان نتساءل:  
١- لم يقل الدكتور ان الشهيد الصدر قد نظرية جريئة جسراً في دراسة الاحتمال؟

٢- اذا كانت نظرية الاحتمال لدى الشهيد الصدر نظرية جسراً فكيف صح ان نسمها بانها خليط؟

٣- لم يطرح الدكتور سروش مقياساً لنحو المعرفة البشرية يؤكد فيه ان هذا النحو

مدین بشكل أساس للنظريات الجريئة، وان عمل العلماء ليس هو جمع وتفریق المعطيات، بل هو تقديم اطروحات جديدة، وبناء ابنية مستحدثة، تقف في خطواتها الجسور على قم ارفع من مستوى الارقام والمشاهدات؟ ٤- وهل ينسجم هذا المقياس مع عد نظرية الشهید الصدر خليطاً ومنجزاً بين النظريات والتجارب العلمية التي سبقته؟

لأشك في ان الوقت لايزال مبكراً لمقارنة نظرية الاحتمال لدى الشهید الصدر وسائر النظريات الأخرى. ففشل هذه المقارنة تستدعي هضم اطروحة السيد الاستاذ هضماً كاملاً، ومن ثم هضم سائر نظريات الاحتمال الأخرى، على أن يكون درس كل نظرية من النظريات درساً موضوعياً محايده من داخل النظرية. أي: ليس حقاً وليس سليماً ان نتناول نظرية من النظريات بالدرس في اطار مفاهيم وافکار النظريات الأخرى. وليس حقاً أو سليماً ان نقصر المقارنة على نقاط اللقاء والافتراق. بل الحق ان نكتشف المزايا الجوهرية والقوى الجديدة، التي تفتحها كل نظرية من النظريات أمام البحث.

نأتي الآن على مرحلة التوالي الذاتي في عرض الدكتور سروش. يقول الدكتور:

«ثم - بحكم استحالة التسلسل - لا يمكن هذا الاستنتاج، دون التوفر على يقين موضوعي أولي وبدهي»<sup>١</sup>.

من الواضح أن عبارة «بحكم استحالة التسلسل» من اضافات الأخ «سروش». ولم يعتمد «الأسس» على هذه القاعدة العقلية في إثبات استحالة المعرفة، دون بداية تنطلق منها. وكان الأجرد بالأخ «سروش» أن يعتمد الصفحات «٤٥٠٠ - ٥٠٠» من كتاب الأسس، حيث تناول عبرها موضوع «بداية المعرفة» بشكل مستقل، فطرح وجهة نظر «رايشنباخ» الذاهبة إلى امكان الاستغناء عن بداية المعرفة، من خلال تشكيل «متراجعة لانهائية»، ثم أورد اعتراض «راسل» على مبدأ «رايشنباخ» في المتراجعة الاحتمالية اللانهائية، فلم يرتضى نقد «راسل»، ثم أكد ان المتراجعة اللانهائية تقوم على أساس حساب احتمال الحوادث، وهذا الحساب إنما يصبح رياضياً، بناءً على افتراض معطيات مباشرة وبديهيات أولية.

نتنقل إلى موضوع آخر، اصطنع الدكتور عنوانه «نمو المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي»؛ إذ ان «الأسس» اشار إلى خطين للاستنباط في

---

١- راجع ص٤٥ من دراستنا.

المعرفة: احدهما استنباط القضايا، والآخر استنباط درجات التصديق، ولم يتحدث عن «نمو المعرفة» [Growth] بالمعنى الاصطلاحي. انا أكيد الدكتور على هذا العنوان لغاية، يمكن استيفاضتها في المرحلة النقدية من هذه الدراسة.

وهنا تحسن الاشارة الى ايهام في عبارة الدكتور على لسان «الايسن»، حيث يقول:

«اما استنباط اليقين الموضوعي .... على اساس منطق المذهب الذاتي».<sup>١</sup>  
اذ المستنبط في المثال هو احتمال موضوعي ودرجة من درجات التصديق،  
وليس يقيناً موضوعياً.<sup>٢</sup>

كما تلزم الاشارة هنا الى ان الدكتور حذف في عرضه بعض الافكار الاساسية التي طرحتها الشهيد الصدر، كركائز للمرحلة الذاتية، وسوف نضطر لاعادة التذكير بها في تحليل نقود الأخ «سروش»، حينما يضطرنا الموقف ذلك. نعود الى مصادرة الدليل الاستقرائي في المرحلة الذاتية، حيث انها تفترض ان الذهن البشري يلغى الاحتمال الضئيل لحساب الاحتمال الكبير جداً. وتطبيق هذه المصادرة لا يصح الا في حالة وجود علمين اجماليين. وقد اشار الدكتور «سروش» الى تطبيق المصادرة على مثال المكتبة، وأشار ايضاً الى خطأ هذا التطبيق باعتباره يؤدي الى إلغاء العلم الاجمالي الواحد. اذن! لا بد من وجود علمين اجماليين كشرط لتطبيق المصادرة المذكورة.

بعد ان يؤكد الدكتور سروش دقة وعظمة هذا الشرط، يقول:

١- راجع، ص ٥٥، من هذه الدراسة.

٢- الأيسن، ص ٣٦٢.

«لعل البعض يسلك نفس هذا الطريق، حينما يريد أن يبرهن .....  
أن المسألة المتقدمة تطبق لاحدي المغالطات، التي تقع في الاستنتاجات  
الاحصائية...»<sup>١</sup>.

اضع ملاحظاتي حول نص الأخ «سروش» في النقطتين التاليتين:  
أولاً: كيف نقيس احتمال بناء الجزيء على احتمال خروج الطلقة عشر  
مرات في حقيقة تحتوي عشر طلقات، ومن ثم نعطي احتمال بناء الجزيء أقل  
من  $\frac{1}{10}$  ، أو أقل من  $\frac{1}{100}$  ؟ فالاحتمال القبلي لبناء الجزيء الواحد  
صدفةً يساوي  $\frac{1}{10}$  من خلال تشكيل مجموعة متكاملة من حدوثه بسبب وبناءه  
بلا سبب. وحيث لأنك بيئته تساهم في تغيير درجة هذا الاحتمال القبلي تبقى  
الدرجة  $\frac{1}{10}$  . نعم احتمال بناء الوحدة البروتينية يُحسب على أساس الضرب  
بين الاحتمالات المستقلة لحدوث كل جزيء من جزيئاتها، ومن ثم لو كان  
عدد جزيئات البروتين مليون جزيئاً فسوف يكون احتمال بناء الوحدة  
البروتينية  $\frac{1}{10^{10}}$  . بل الأدق هو أن نأخذ أصغر أجزاء المادة،  
ونحسب قيمة احتمال حصوله القبلي، حيث يساوي  $\frac{1}{10}$  ، ثم نحسب قيمة  
احتمال الجزيء بضرب  $\frac{1}{10}$  في عدد أجزاء الجزيء. ومن هنا يتضح الفارق  
الكبير بين مثال الحقيقة، وبين حساب بناء الجزيء، حيث أن احتمال خروج  
الطلقة رقم «(١)» عشر مرات متتالية يساوي  $\frac{1}{10^{10}}$  ، لأن خروج الطلقة رقم  
«(١)» عشرة مرات متتالية عضو في مجموعة تتألف من « $10^{10}$  »، وحيث أن  
الاحتمالات موزعة بالتساوي على أعضاء المجموعة، فاحتمال خروج الطلقة في

---

١- راجع، ص ٥٧ ، من هذه الدراسة.

حالة هذا العضو لا تتجاوز  $\frac{1}{10}$ . لكن هناك علماً اجمائياً يحكم على تلك المجموعة، وهو عبارة عن العلم بالأسباب، وحيث نجri قاعدة الضرب في هذه الحالة، وحيث ان الأسباب أكبر في فرضية خروج الطلقة عشر مرات متتالية، فسوف يضعف احتمال هذه الفرضية، ويوضح هذا المثال صالحًا لتطبيق المصادر الاستقرائية، بينما مثال البروتينات والجزيئات لا يزودنا تحديد احتماله القبلي الا بقيمتين احتماليتين متساويتين، وليس هناك - في هذه المرحلة - أية معرفة أو علم اجمائي يتدخل لتغيير قيمة الاحتمالين.

ثانياً: لأدري لم أغفل الدكتور ان مثال [الحقيقة والطلقات العشرة] واففاء الاحتمال الضئيل فيها يمثل في الواقع مصداقاً للتطبيق الثاني للمصادر - كما ذكره نقاً عن الشهيد الصدر-؟! ومن ثم فالمسألة ليست مغالطة احصائية، اما هي موقف احصائي سليم، يفتقر الى اساس وتفصير موضوعي سليم، وقد قدّم الشهيد الاستاذ الاساس السليم لحل هذا اللغز الاحصائي، كما ورد في التطبيق الثاني للمصادر الاستقرائية.

نصل الآن الى الشكلين المعقولين لتطبيق المصادر الاستقرائية. وهنا تحسن الاشارة الى خطأ حسابي وقع فيه الدكتور عند طرح مثال الشكل الأول، حيث أكد ان

«احتمال ان هناك علاقة سببية بين «أ» و«ب»، وان  $\frac{1}{1024} = \frac{1023}{1024}$

فقط احتمال ان لا تكون بين «أ» و«ب» علاقة سببية.<sup>١</sup>

والصحيح كما جاء في «الاسس»:

١- راجع، ص ٥٩، من دراستنا.

«فإذا كانت التجارب الناجحة عشرة، كان عدد الحالات التي تمثل اطراف «العلم الاجمالي»: (١٠٢٤) حالة، وحالة واحدة من هذه الحالات حيادية تجاه العضويين المحتملين في (العلم الاجمالي)، وكل الحالات الأخرى في صالح أحد العضويين «للعلم الاجمالي» وهو سببية «أ» لـ«ب».

وهذا يعني: ان (العلم الاجمالي) يضم (١٠٢٤) قيمة احتمالية، وان  $\frac{1}{1023}$  قيمة احتمالية منها تشكل تجمعاً ايجابياً في محور محدد وهو سببية  $(أ)$  لـ $(ب)$ ...»<sup>١</sup>

اذن فاحتمال السببية قيمته  $\frac{\frac{1}{1023}}{1024}$  ، واحتمال عدمها يساوي  $\frac{1}{1024}$ .

نختتم ملاحظاتنا حول تفاصيل عرض الدكتور «سروش» لكتاب الأسس المنطقية بالوقوف على آخر فقرات هذا العرض، الذي تناول تحليل اسلوب الشهيد الصدر في الاستدلال على اثباتات عقول الآخرين.

من الواضح ان طريقة الاستدلال الاستقرائية التي اعتمدتها «الأسس» في هذا الموضوع ترتبط بالشكل الثاني من الاستدلال الاستقرائي، الذي لم يأت الدكتور سروش على الاشارة اليه - كما تقدم التنوية اليه- ، وعلى وجه الدقة ترتبط بالحالة الأولى من حالات هذا الشكل.

على أي حال نلاحظ ان الدكتور لم يوفق في تحديد قيمة احتمالات فرضه بشكل سليم. فهو يقول:

«وعلى سبيل المثال لو كانت....»<sup>٢</sup>

١- الأسس، ص ٣٧٥.

٢- راجع، ص ٦٧، من هذه الدراسة.

ونحن نقول: اذا كانت النظرية الأولى تقوم على أساس ثلاثة فروض، فسوف تكون مجموعة اطراف العلم الاجمالي «٨»، وسوف تكون «٧» اطراف منها نافية للنظرية الأولى، واحتمال واحد حيادي، فتصبح قيمة احتمال نفيها  $\frac{1}{8}$  ، واحتمال صحتها  $\frac{7}{8}$ . ويقول الدكتور سروش:

«وإذا كانت النظرية الثانية تشمل على «١٠» فروض فاحتمال صحتها سيكون أقل من  $\frac{1}{1000}$ ». <sup>١</sup>

ولاأدري لم يتردد هذا الرجل الجريء في تحديد قيمة الاحتمال على وجه الدقة في النظرية الثانية؟! فهو ليس بأقل من  $\frac{1}{1000}$  فحسب بل أقل من  $\frac{1}{1024}$  ! ذلك لأن احتمال نفي النظرية يساوي  $\frac{1}{1024}$  ، واحتمال ثباتها يساوي  $\frac{1}{1024}$  . إذن! فلاتخديد قيمة احتمال صحة الفرضية الأولى ولا الثانية صحيح في كلام الاخ «سروش».

ثم هناك ملاحظة أهم مما تقدم ترتبط بطريقة فهم الدكتور لأسلوب تنمية الاحتمال في هذه الطريقة من طرق الاستدلال الاستقرائي. لنأت أولاً على عرض منهج «الأسس»، كما جاء في الكتاب. يرى «الأسس»:

«اننا نواجه في هذه الحالة علمين اجماليين احدهما يستوعب احتمالات مجموعة الافتراضات التي تتطلبها الفرضية الأولى، والآخر يستوعب افتراضات الفرضية الثانية. وكلما العلمين ينفي فرضيته بقيمة احتمالية كبيرة، لكن العلم الثاني ينفي الفرضية الثانية بقيمة احتمالية أكبر لأن افتراضاتها كثيرة جداً. وبما ان القيمتين النافيتين متعارضتان، اذن لا بد من الضرب، وعند

ذلك يتكون لدينا علم اجمالي ثالث تكون القيمة الاحتمالية النافية للفرضية الثانية فيه كبيرة جداً<sup>١</sup>

في هذا الضوء نتساءل عن معنى قول الاخ «سروش»:  
«وفي هذه الحالة سنواجه علمين اجماليين، وسيؤدي تجمع الاحتمال في احدهما الى قوة احتمال احد الاعضاء في العلم الاجمالي الآخر.»

اين يتجمع الاحتمال في احدهما؟ لنفترض انه يقصد تجمع الاحتمال في المحور النافي للفرضية الثانية، لكن ذلك لا يؤدي الى قوة احتمال أي عضو في العلم الاجمالي الأول. فالعلمان الاجماليان متنافيان، انا نخلص الى الترجح باعتبار ان احدى الفرضيتين لابد ان تقع، وحيث ان درجة نفي احدهما أكبر بكثير من درجة نفي الأخرى، يصحي رجحانها امراً بيئناً.

---

١- الأسس، ص ٤٤٠-٤٤١.

٢- راجع، ص ٦٧، من هذه الدراسة.



**الخطوة الثانية:**

**تقويم النقد**



## الخطوة الثانية: تقوم النقد

تقديم - في تفاصيل عرض الدكتور «سروش» لمتطلبات المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي- ان صاحبنا سجل على «الأسس» ملاحظتين نقديتين في طيات عرضه لافكار الكتاب. وقد أوكلنا معالجة هذين النقادين وتقويمهما الى الخطوة الثانية من تقويمنا لدراسة الأخ «سروش»؛ حيث نتناول فيها تفاصيل انتقاداته واعتراضاته.

جاءت انتراضات «سروش» الأخرى في فقرة مستقلة، بعد نهاية عرضه لأفكار الأسس. وقد وضع هذه الانتراضات في أربع نقاط، إلا أن كل نقطة من هذه النقاط تثير أكثر من استفهام، وتتحدد عن أكثر من اعتراض. كما ان الانتراضات لم تتسلسل وفق تسلسل أفكار كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»، ولوأردنا لها ذلك وجب أن يكون الاعتراض الثاني هو الاعتراض الأول، والاعتراض الأول، الذي سجله في العرض هو الاعتراض الثاني، والاعتراض الثاني الذي سجله في العرض مضافاً الى الاعتراض

الثالث هو الاعتراض الثالث والاعتراض الأول هو الاعتراض الرابع، والرابع هو الخامس.

لكنني أريد متابعة دراسة الأخ «سروش»، وبغية تجنب التشويش أتابع اعتراضات صاحبنا، كما جاءت في دراسته، فأتناول أولاً الاعتراضين اللذين وردا في عرضه، وذلك في نقطتين، ثم اتناول اعتراضاته الاربعة حسب تسلسلها في نقاط اربعة. اذن! سوف تكون ملاحظاتنا في ست نقاط، النقطة الأولى تتناول أولى ملاحظتي العرض، والثانية تتناول الثانية من ملاحظتي العرض، والثالثة تتناول الرقم «١» من اعتراضات دراسة الأخ «سروش»، والرابعة تتناول «٢» من تلك الاعتراضات، والخامسة تتناول «٣»، والسادسة تتناول «٤». واليكم ملاحظتنا في نقاطها الستة:

## النقطة الأولى:

يرى الشهيد الصدر ان الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستباطية ينمّي احتمال سببية «أ» لـ«ب»، من خلال اثراء العلم الاجمالي بالشاهد والبيانات. ويشرط لنمو الاحتمال ان تكون فئة «أ» وفئة «ب» فئة حقيقية، وليس فئة اعتباطية مصطنعة. أي: ان يكون بين مصاديق «أ» اشتراك مفهومي.

في هذا الضوء يسجل الدكتور «سروش» الاشكال التالي: «السؤال المهم الذي ينبثق في الذهن هنا هو ان الوقوف على ان «أ»، و«ج»، و«وأ».... من فئة الالفات لا يتيسر الا بالاستقراء، وهذا ينتهي بنا الى تسلسل.»

والحق ان توقف الاستقراء على اثبات الوحدة المفهومية بين مصاديق الفئة المستقرأة، وتوقف اثبات الوحدة المفهومية على الاستقراء لا يؤدي بنا الى تسلسل، انما يضعنا في دائرة مغلقة؛ اذ ان الاستقراء المثير الذي ينمو في ضوء الاحتمال هو الاستقراء الذي يقوم على أساس الوحدة المفهومية، وهذا الأساس يتوقف على استقراء مثير بدوره، فنقع في دور مغلق.

ولعل الأخ عبدالكريم سروش اراد الصياغة الثانية للاشكال، والجواب على هذا الاشكال هو:

ان الاستقراء الذي يتوقف على اثبات الوحدة المفهومية بين مصاديق

الفئة المستقرة يختلف جوهرياً عن الاستقراء، الذي ثبت في ضوءه اثبات هذه الوحدة.

هناك شكلان من الاستقراء:

**الشكل الأول: الاستقراء التلخیصي (summative Induction)** ونحوه في هذا الاستقراء نحاول اثبات حكم كلي على قضايا محدودة. فنحكم مثلاً ان بين «(أ)»، «(ب)»، «(ج)» ... وحدة مفهومية و قاسماً مشتركاً. فالحكم لا يتعدى العينات المستقرة، والعلاقة التي يستدعيها الحكم في هذا الاستقراء هي علاقة ماصدقات. والمبادئ والاسس التي يعتمدها هذا الشكل من الاستقراء تختلف بشكل جوهري عن تلك المبادئ، التي يستدعيها الدليل الاستقرائي الذي ننمّي في ضوءه احتمال العلاقة بين «(أ)» و«(ب)».

ونحن حينما نريد اثبات وحدة مفهومية وقاسماً مشتركاً بين الالفات، التي لاحظناها واعتمدناها، كبيانات استقرائية، لانعتمد الا على هذا الاستقراء التلخیصي ، حيث نصدر حكمًا محدوداً في ضوء مجموعة محدودة العدد، والعلاقة التي أقمنا حكمنا عليها هي علاقة بين مصاديق.

وتحسن الاشارة الى ان هذا اللون من الاستقراء لا يختلف عن اللون الثاني في الاسس والمصادرات التي يعتمدها فحسب، بل في «مشكلة الاستقراء» ايضاً. فهذه المشكلة - التي تمثل في الطفرة من الجزئيات المحدودة الى الحكم العام- لا وجود لها في هذا اللون من الاستقراء؛ لأن الحكم ليس عاماً، بل هو حكم كلي خاص.

إذن! اثبات الوحدة المفهومية يتوقف على الاستقراء التلخیصي.

الشكل الثاني: الاستقراء التجرببي «Ampliative Induction» وهذا اللون من الاستقراء يختلف عن الشكل الأول في أساس الاستقراء والبدهيات التي يعتمد عليها، كما يختلف عنه في قيام «مشكلة الاستقراء» فيه. حيث يكون الاستقراء هنا بالانتقال من عدد محدد من الجزئيات الى حكم يشمل كل الأحوال المشابهة. ومثل هذا الحكم يقوم في مرحلته الاحتمالية على أساس مصادرات نظرية الاحتمال، وتواجهه مشكلة الطفرة من الخاص الى العام «problem of Induction»، اذ نظرية الاحتمال الرياضي لا تبرر الا درجة أو نسبة احتمالية لصدق التعميم، فكيف

بنا باليقين الحاصل من التعميمات الاستقرائية التجريبية؟

إذن! الاستقراء الذي ننمي في ضوء احتمال سببية «أ» لـ«ب» هو الاستقراء من الشكل الثاني، أي: الاستقراء التجرببي، الذي يختلف في طبيعته وأساسه عن الاستقراء التلخیصي.

في هذا الضوء نستطيع ان نضع الاشكال في صياغة جديدة: «الاستقراء التجرببي يتوقف على اثبات الوحدة المفهومية، واثبات الوحدة المفهومية يتوقف على الاستقراء التلخیصي..».

وعلى هذا الأساس يرتفع اشكال الدور، وخرج من الدائرة المغلقة، التي تخيلها الدكتور سروش أكثر من مرة في دراسته. حيث ان ما يتوقف عليه اثبات الوحدة المفهومية هو الاستقراء التلخیصي، وما يتوقف على اثبات الوحدة المفهومية هو الاستقراء التجرببي. وكل من الاستقرائيين ينتمي الى مقوله مستقلة.

## النقطة الثانية:

هذه هي الملاحظة الثانية، التي ذكرها «سروش» في عرضه لافكار «الاسس»، تحت عنوان «نقد وجهة نظر الشهيد الصدر». ابتدأ قائلاً: «حقاً! كيف يمكن ان تكون جميع صفات الشيء موضع التجربة معلومة لنا، بحيث نجزم بان خصوصية هذا الشيء لا تعززه عن سميتها؟»<sup>١</sup>.

من الواضح ان الدكتور «سروش» يعترض هنا على امكانية تحقق الشرط الثاني من الشرطين الأساسيين اللذين ذكرهما الشهيد الصدر كمتطلبات لازمة للمرحلة الاستنباطية. وقد ربط «سروش» في عرضه بين مفاد هذا الشرط، وبين ماطرحة ابن سينا من «عدم اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات» كشرط لصحة القياس التجريبي. وقد أكدنا في تقويم العرض ان الأخ «سروش» لم يكن مصيباً في المقارنة بين اتجاهين مختلفين جوهرياً، وقد أدى الرابط بين ابن سينا والشهيد الصدر بالدكتور الى الخلط الذي سنوضحه فيما يلي:

يلاحظ ان الدكتور في العبارة التي ابتدأ بها نقاده لوجهة نظر الشهيد الصدر انما يعلق على نص لابن سينا، وليس نصاً للشهيد الصدر! يقول ابن سينا في الشفاء:

«وهذا يكون اذا آمنا ان يكون هناك أخذ شيء بالعرض، وذلك ان تكون

---

١- راجع، ص ٥٠ ، من هذه الدراسة.

أوصاف الشيء معلومة لنا ...».

ومن هنا يستنكر «سروش» مستفهماً: كيف تكون جميع صفات الشيء معلومة لنا؟

اما الشهيد الصدر فهو يصوغ شرطه في العبارة التالية:

«ان لا توجد، في حدود ما يتاح للملاحظ والمحب ان يعرفه، خاصية مشتركة

تميّز الإلفات التي شملتها التجربة عن إلفات آخرٍ.»<sup>1</sup>

إذن! أين هو موقع استفهام واستنكار «سروش» من هذه العبارة؟!

والمؤسف حقاً ان الدكتور «سروش» لم يكتف بهذا الخلط في حاكم الصدر

بجريدة ابن سينا، بل تحدث بحديث لاحق هو أقرب للمغالطة منه الى الحجة

المعقوله، يقول:

«فنحن نذهب الى ان الشيء (+) خشب، ومن خلال ملاحظة بعض

الصفات فيه ....».

ثم يتساءل:

«أليس ذلك خرقاً للقاعدة المنطقية السديدة «اذا كان كل انسان a , B , Z

فليست كل مجموعة من a , B , Z انساناً بالضرورة؟».

من الواضح ان اكتشاف الوحدة المفهومية بين مصاديق «أ» او «ب» من خلال الاستقراء لا يعني تحديد ماهية «أ» او «ب» بعض ما شاهده من الصفات، لكي يقول «سروش» اننا نعد موجوداً مانساناً من خلال ملاحظة بعض الصفات المقترنة به، بل الشرط اللازم للمرحلة الاستنباطية هو ان

---

١- الأسس، ص ٣٤٢.

تكتشف بين المصاديق عنصراً اصلياً مشتركاً، له تأثير على تحديد وجود هذه المصاديق، ولا تدعى التجربة ولا القياس الارسطي انها قادران على اكتشاف الحد الماهوي للأشياء.

ثم منْ قال للدكتور ان اكتشاف الوحدة المفهومية بالاستقراء يعني: تعليم المفهوم على كل الموارد التي لم تشملها التجربة، «فنقول حيث اننا وجدنا ... A, B, C مقارنة للانسانية في موارد كثيرة، اذ لابد ان يكون الأمر كذلك في كل الموارد».

ان الآخر الدكتور غفل عن طبيعة الاستقراء الذي يستدعينا اثبات المفهوم اجراءه، فاثبات الوحدة المفهومية يستدعي استقراءً تلخیصياً، يعني: استقراء يكون الحكم فيه محدوداً بما استقرئنا من مفردات، ومن ثم فهو مضمون الصحة بوازين البرهان الارسطي. لأن النتيجة فيه مساوية للمقدمات.

\* \* \*

### النقطة الثالثة:

نتناول في هذه النقطة الاعتراض (١) من اعترافات «سروش»، التي سجلها بشكلٍ مستقل في نهاية دراسته. سجل الدكتور في اعتراضه هذا ملاحظةً منهجيةً على النهج العام، الذي تناول فيه السيد الصدر موضوع دراسته «الدليل الاستقرائي»، وقد احتل هذا النقد موقعاً متميزاً بين نقود «سروش»، كما بذل الدكتور جهداً كبيراً في العرض - كما أشرنا - لتهيئة القراء ذهنياً لقبول هذا الاعتراض! ويتركز هذا الاعتراض في أن الشهيد الصدر استبدل البحث المنطقي بالبحث النفسي، وتناول دراسة المحتوى السيكولوجي للمعرفة البشرية. غير أن هذه الملاحظة الرئيس لا بستها ملاحظات وعبارات تستحق الدرس المستقل، رغم أنها ليست أساسية. ونحن في هذه النقطة نحاول تهذيب هذه الملاحظة مما لا بسها أولاً فتناول الإشارات والجادلات الفرعية، ثم نعود لنقف مع الدكتور في اعتراضه الأساس.

وبغية تنظيم البحث نضع درسنا للإشارات الفرعية، ضمن ما يلي:

١- تأسيساً على اعتراضه الأساس يقول:

«ومن الواضح ان هذا السلوك الفكري يتاسب تناسباً كاملاً مع النهج الفكري لعلماء اصول الفقه، حيث يبحثون ويتحدثون في كل مكان عن

القطع النفسي باحكام الله.»<sup>١</sup>

١- راجع، ص ٧١، من هذه الدراسة.

ليست لدينا اية حساسية او تحفظ على تناول البحث الاصولي والمنهج الذي يتبعه الاصوليون بالنقد والاعتراض، بل لقد تعلمنا في افق هذا البحث روح النقد والاعتراض. الا اننا نستغرب بحق صدور الكلام المقدم من باحث يحترم عقله كالدكتور عبدالكرم سروش.

من الواضح ان الاخ سروش قصد بقوله: «في كل مكان» موقع البحث الاصولي بابواه وفصوله وفقراته، ولم يقصد الشوارع والازقة. واذا أردنا ان نحمل كلام الدكتور على محمل الجد نجد ان الاوصوليين لم يتحدثوا عن القطع واليقين الا في بحث واحد تناولوا فيه حجية القطع، وهم لم يتناولوا في هذا البحث دراسة القطع دراسة منطقية او نفسية، فيضعوا لنا منطقاً جديداً أو علمياً للسيكولوجيا، بل كانوا أصدق بعنطق الاخلاق وفلسفته، كما أكد ذلك الاخ سروش»<sup>١</sup>.

ان كلام «سروش» يصور البحث الاصولي، وكأنه لم يقم على حجة، ولم يعتمد المنطق، فهم يبحثون في كل مكان عن القطع النفسي باحكام الله! نعم هناك بحث جانبي في اطار حجية القطع يتناول فيه الاوصوليون حجية القطع الذاتي أو النفسي، مؤكدین ان مثل هذا القطع ليس سليماً في موازین المنطق، لكن البحث في الحجية الاصولية لا يعني البحث في الحجية المنطقية، بل كل من الحجيتين ينتمي الى مقولۃ مستقلة. وقد كان الأجرد بالدكتور ان يفيد من هذا البحث لدعم ما يحمل لواءه في اندية البحث الفلسفی الإيرانی «الفصل بين الضرورة المنطقية والضرورة الأخلاقية»! بدل ان يسم البحث

١- راجع ص ٤١٤، من كتاب «نفرج صُنع» للدكتور عبدالكرم سروش.

الاصولي بما تقدم.

٢- يقول الدكتور: «والمؤلف على حق في قوله ان سلوكه سلوك غير منطقي» وفي ضوء هذه النسبة يكتشف الدكتور تسميةً لسلوك المؤلف - عجز عنها المؤلف نفسه - فيقول: «واذا كانت هناك تسمية مناسبة له فهي انه نفسي.»<sup>١</sup> ومن حقنا ان نطالب الدكتور بعنوان الكتاب ورقم الصفحة، لنتعرف على صحة هذه النسبة! نعم تُضاف هذه النسبة الى ما أشرنا اليه في تقوم العرض من أرقام لسلوك الأخ «سروش» النفسي مع نصوص الشهيد في هذا المجال! نعم هو سلوك نفسي لأننا لم نجد له ما يبرره موضوعياً. بل ينحصر تبريره في ان الباحث يحمل تصوراً مسبقاً وموقفاً قبلياً!

٣- أشار في الاستفهام الثاني الذي طرحته الى ان ادعاء الشهيد الصدر بوجود التعميم الاستقرائي ادعاء استقرائي. ثم ذكر اشكاله حول سلامته هذا التعميم الاستقرائي.<sup>٢</sup>

وقبل ان ادخل في مناقشة ما اثاره الأخ «سروش» في هذا الاستفهام أود الاشارة الى انني احتمل ان الدكتور ذكر هذا الاستفهام لرفع ملل القارئ من الأبحاث الجادة التي ملئت دراسته! وانا على يقين بانني أتناول هذا الاستفهام بالنقد؛ بغية الترويح عن القارئ، لأن استفهام الأخ «سروش» اقرب للألعاب حل الجداول والألغاز منه الى البحث المنطقي الجاد.

يتسائل الدكتور: «من اين حصل له هذا اليقين الذي يشاركه فيه الآخرون؟» والجواب موجود ياسيادة الدكتور في النص الذي نقلته عن

١- راجع، ص ٧١ ، من هذه الدراسة.

٢- المصدر نفسه، ص ٧٣ .

«الأسس المنطقية للاستقراء»، حيث يقول:

«ويرى ان الاستقراء المديد في تاريخ البشرية لا يكفي للعلم بذلك اذا لم يكن مسراً في اعتقاده».<sup>١</sup>

ثم يقول الأخ «سروش»:

«لعل هناك اشخاصاً لم يصلوا الى هذه الدرجة من اليقين ..... بصلاح المنطق، لاعن طريق اتهامهم بالمنخوليا والهوس العقلي!».

ونحن نطرح على «سروش» الاستفهام التالي: بأي سلاح منطقي نستطيع ان نبرهن لمن ينكر انه اذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت؟ فهل نستطيع ذلك بصلاح القياس والأدلة الاستنباطية؟ طبعاً لا، لأن الأخ «سروش» يعتقد مع الشهيد الصدر بان القياس الارسطي لا يحل مشكلة الاستقراء، ولا يبرر لنا منطقياً اليقين بالتعيميات الاستقرائية.

أم اننا نستطيع ذلك بصلاح الاستقراء والدليل الاستقرائي؟ وبختنا هو في الایمان بمحجية الدليل الاستقرائي. ثم ان الاتهام بالمنخوليا والهوس العقلي مارسه الدكتور، اما الشهيد الصدر فكانت عبارته في غاية التهذيب «مسراً في اعتقاده». على ان نشير الى ان ترجمة الدكتور لعبارة الأسس الأخيرة «اذا لم يكن الانسان مسراً في اعتقاده» ليست سليمة.

لازلنا في حل معنيات لفظية، حيث يقول الدكتور:

«وإذا كنا نجد في أنفسنا بالبداهة والشهود ان الآخرين يطابقونا في الاعتقاد بهذه القضية «ان الأكل يؤدي الى الشبع» ..... ونقول: حيث اننا نجد في

١- المصدر نفسه، ص ٧١.

أنفسنا حضوراً وشهوداً ان الاستقراء يفيد اليقين، فهذا كاف لنحكم بان لدى كل فرد يقيناً من هذا القبيل...»<sup>1</sup>.

لكن التعدي من القضية الأولى: «اننا نعلم حضوراً بان الآخرين يشاركوننا الاعتقاد بان كل من يأكل يشبع» الى القضية الثانية: «اننا نعلم حضوراً ان الاستقراء يفيد اليقين» نقلة غير منطقية!

اذ ان القضية الأولى تفيينا يقيناً معقولاً - بناءً على التسليم بان العلم الحضوري قادر على تبرير الاحكام منطقياً! - بالحكم الكلي بنفسها. اما القضية الثانية فلا تفيينا سوى اليقين بقضية جزئية، وحجية العلم الحضوري منطقياً لا تفيينا تحويل الجزئي الى كلي، انا تفيينا معقولية الاتكاء على مفad العلم الحضوري، وهو في القضية الأولى يقين كلي، وفي الثانية يقين جزئي. فكيف أمكن الانتقال في القضية الثانية الى الحكم الكلي بان كل الناس يشاركوننا الاعتقاد بان الاستقراء يفيد اليقين؟ بينما نحن في القضية الأولى لم تصنع لنا حجية العلم الحضوري الا تبرير القضية المشهودة الحاضرة، وهي: ان كل الناس يشاركوننا الاعتقاد بان من أكل سوف يشبع.

على كل حال يمكن للدكتور ان يصوغ عبارته بشكل أكثر دقة، ويحرمنا من هذه المتعة والخذلقة اللغوية. لكن حسن حظ القارئ، الذي اتعبه الأبحاث الجادة في منطق الاحتمال ومنطق الاستقراء، أن استعجل «سروش» فوقع بمثل ما يمكن التسامح فيه!

٤- سجل الدكتور في نهاية الاستفهام اعتراضاً اضافياً على الشهيد الصدر،

١- المصدر نفسه، ص ٧٣.

وقال: «مضافاً إلى ذلك فإن الحد الكثير في نظرية الشهيد الصدر غير محدد... وهذا الاشكال بعينه يرد على قاعدة....»<sup>١</sup>

والحق والانصاف ان تسجيل «سروش» لهذا الاعتراض على الشهيد الصدر خلاف الحق والانصاف؛ لأن الشهيد الصدر نفسه هو الذي ذكر هذا الاعتراض، ثم أجاب عليه، وإذا كان لدى الدكتور اعتراض فكان عليه ان يسجله على جواب الشهيد الصدر!

قال الاستاذ الشهيد في معرض تسجيله للاعتراض: «ويواجه المصادرة المفترضة - بعد هذا - سؤالاً عن حدود تلك القيمة الاحتمالية التي تفني ....؟؟؟»<sup>٢</sup>.

ثم أجاب على هذا الاستفهام في فقرتين: «ونحن نعرف من واقع ممارسة الانسان....»، «وليس من الضروري للمصادرة أن تحدد درجة التراكم ...».<sup>٣</sup>

\* \* \*

نعود الى الملاحظة الجوهرية، التي أثارها الإعتراض(١)، ويحسن بنا أن نذكّر بما تقدم في «تقويم العرض» بقصد استعداد الدكتور لتسجيل هذا الإعتراض.

بدأ علينا ان نحدد دور المنطق، والفارق الذي يميّزه عن البحث النفسي. من البداية بمكان ان المنطق علمٌ من العلوم المعيارية، يتناول تقويم المعرفة البشرية، ويحدّد لنا القواعد العامة التي توجه سير العقل للوصول الى معرفة سليمة.

١- المصدر نفسه، ص ٧٤.

٣٦٩ - ٣٧٠. الأسس، ص

إذن! يتناول المنطق موضوعاً هو: «المعرفة البشرية»، والمعرفة البشرية ليست ظاهرة من ظواهر الطبيعة، إنما هي ظاهرة نفسية. ومن هنا تقع المعرفة البشرية موضوعاً لدراسة عالم النفس أيضاً، لكن هناك حداً فاصلاً بين دور المنطق ودور علم النفس في دراسة «المعرفة البشرية»، فعلم النفس يصف ويحلل لنا هذه الظاهرة، أمّا علم المنطق فوظيفته تقوم هذه الظاهرة والحكم عليها.

إذن! يفترض المنطق وجود المعرفة البشرية، ثم يأتي على تحديد ما يتحقق لنا الإذعان به وما لا يتحقق لنا، يحدد الصائب من الخاطئ منها. أمّا البحث النفسي فليست وظيفته التقويم والحكم، إنما تنحصر وظيفته بالوصف والتحليل، يصف لنا الظاهرة ويحلل لنا عواملها وأسبابها الواقعية.

إذن! مصادرة البحث النفسي والمنطقي في تحليل وتقويم المعرفة البشرية هي: «ان هناك معارف بشرية»، وأخذ هذه المصادرة ضرورة منطقية لقيام البحث على أساسها، اذ ان ثبوت موضوع كل علم إنما لا بد أن يتم في مرحلة سابقة على ثبوت محمولاته.

من هنا يتضح ان أخذ المعرفة البشرية باشكالها المختلفة وسبلها المتنوعة كمصادرة أولية لتنصب الجهود على دراستها لايصير البحث المنطقي نفسياً، ولا يجعل من البحث النفسي منطقاً. يعني: ان البحث المنطقي لا يتميز عن البحث النفسي في انَّ الأول يدرس ظاهرة مادية والثاني يدرس ظاهرة نفسية، إنما يتميزان في ان الأول يقوم ويحكم على صحة أو سقم المعرفة، والثاني يفسر ويحلل لنا طبيعتها وبواعتها.

في هذا الضوء نلاحظ ان اعتراض «سروش» على الأسس جاء في

نصين، يقول في أحدهما:

«و«عدم التردد» أخذه الشهيد الصدر، كظاهرة نفسية، وانضحت موضوعاً لتفسيره، وسعى إلى تحديد سبل حصول هذه الظاهرة تحديداً منطقياً (ولكن غير قياسي). اراد المؤلف ان يثبت ان لنا الحق في امتلاك اليقين به مثل هذه التعميمات الاستقرائية».١

ومن الواضح ان الصدر - حسب نص سروش - هنا باحث منطقي، سعى إلى تحديد السبيل السليمة والمعايير الصحيحة لحصول لون من ألوان المعرفة البشرية «اليقين الاستقرائي»، فقد قوم وحكم على ما يتحقق لنا الإذعان به من اليقين الاستقرائي، وما لا يتحقق لنا الإذعان به.

«لاحظت ان أصل وجود مثل هذا اليقين أخذ ابتداءً مسلمة، كواقع نفسي، وانصببت كل البحوث الاحقة - في الحقيقة - على بيان التحولات الذهنية - النفسية لبني الإنسان في المراحل المختلفة للحصول على ذلك اليقين».٢

ومن الواضح ان الصدر في هذا النص باحث نفسي يصف لنا آلية التحولات النفسية.

لاشك ان الدكتور سروش بنى استفهامه الأول على أساس النص الثاني وما تضمنه من إدعاء. ومن هنا لامندوبة أمامنا إلا ان نتناول هذا النص، مسدلين الستار على النص الأول الذي يناقشه. ويمكننا ان نضع ملاحظة الدكتور ونخللها الى ثلاثة نقاط، نتناول نقدها فيما يلي:

أـ ان الشهيد الصدر أخذ «اليقين بالتعميمات الاستقرائية» مصادرة

١- راجع، ص ٦٩-٧٠، من هذه الدراسة.

٢- المصدر نفسه، ص ٧١.

ومسلمة كواحد نفسي. وقد اتضح لنا ان هذه التهمة لا تكفي وحدها للإدانة واعلان جرم الصدر. بل لا تصح كاتهام، بل اخذ المعرفة مصادرة أمر تقتضيها طبيعة الأشياء في البحث المنطقي. وهنا نود ان نضيف جواباً نقضياً، لثبتت للأخ «سروش» ان اخذ اليقين بالتعيميات الاستقرائية كواحد معرفي قائم ظاهرة مطردة لدى كل مدارس المنطق، العقلية منها والتجريبية. كيف صح لأرسطو والمدرسة الأرسطية بعامة ان تضع لنا القواعد والأسس التي تميز فيها بين اليقين الاستقرائي المنطقي وغير المنطقي، مالم يكن هناك في مرحلة سابقة وجود معرفي لمثل هذا اليقين؟ ثم ما المعنى بـ«مشكلة الاستقراء»، التي تعرف باسمها الانجليزي الشهير [Problem of Induction]، فهل تعني امراً آخر غير ان هناك يقيناً يحصل في ضوء الاستقراء، ويسعى رجال المنطق لتبرير هذا اليقين وتقويمه ووضع معيار سليم له؟!

٢- هناك ثلاثة نصوص يمكن ان نضعها في خدمة هذه النقطة:  
النص الأول: «وانصببت كل البحوث السابقة...» [تقدّم نقل هذا  
النص].

النص الثاني:  
«لقد لاحظ المؤلف الآدميين من زاوية نفسية، وقال انهم جميعاً يحصل لديهم  
الظن القوي بعموم القضية، من خلال تجمع الشواهد على صدقها، وهم  
كذلك ايضاً يحصل لهم الاطمئنان بصدق تلك القضية الكلية....»<sup>١</sup>

النص الثالث:

---

١- المصدر نفسه، ص ٧١.

«ان الشهيد الصدر أحصى عوامل وباعت حصول الحالة الذهنية - النفسية، ومثل ذلك ليس مسوغًا منطقياً لصحتها، بل خلط بين البحث المنطقي والبحث النفسي». <sup>١</sup>

اذا صح ان الشهيد الصدر وصف لنا آلية التحولات الذهنية وأحصى أسبابها وعواملها، صح للدكتور أن يقول انه خلط بين البحث النفسي والمنطقي - كما تقدم منا ميزان هذا الخلط -، من الواضح ان نصوص الدكتور انصبت على المرحلة الثانية من مراحل الدليل الاستقرائي «مرحلة التوالي الذاتي»، لكن النص الثاني، الذي نقلناه أعلاه يوسع دائرة اعتراض «سروش» ليجعله شاملًا لكل محاولة الشهيد الصدر في دراسة الدليل الاستقرائي بمرحلتها الاستنباطية والذاتية.

بدهي ان **الحكم** في صحة ادعاء «سروش» هو كتاب «الاسس» نفسه، وهو المرجع، الذي يجب العود اليه، لنرى صحة ادعاء «سروش»، وهل ان الصدر وصف واحصى أم انه قوم وحكم، وهل انه منطقي أم نفسي؟  
 نأتي أولاً الى المرحلة الاستنباطية «مرحلة التوالي الموضوعي»، نلاحظ ان المهمة الاساس، التي تحمل رجال المنطق والفلسفة عبء انجازها هي اقامة الاستنباط الرياضي لقضايا الاحتمال على أساس ومعايير تضمن سلامته استنتاج قيم الاحتمال الحوادث. وقد قدم الشهيد الصدر نظريةً لتحديد معيار الاحتمال، الذي يمكن قياسه رياضياً، ومعياراً للاحتمال الذي يمكن تنميته، ورفع قيمته الاحتمالية. ثم في ضوء المعايير التي حددها استطاع تقديم تفسير

١- راجع المصدر نفسه، ص ٧٢.

شامل لطريقة نمو الاحتمال في ضوء الحساب الرياضي للاحتمال.  
وهنا يمكن ان نستل من مجموع كلمات «سروش» اعتراضين على الشهيد  
الصدر:

الأول: انه أخذ قيام الاحتمال مصادرة.

«والاحظ الآدميين من زاوية نفسية، وقال: انهم جميعاً يحصل لديهم الفتن

القوى بعموم القضية من خلال تجمع الشواهد على صدقها»<sup>١</sup>

ونلاحظ هنا ان أخذ قيام الاحتمال مصادرة ليس اشكالاً على الشهيد  
الصدر، لأن قيام المعرفة الاحتمالية أو اليقينية هي موضوع البحث المنطقي،  
ودون افتراض قيام هذه المعرفة، لامعنى للبحث عن تقويمها وتسديدها، بل  
المنطق اساساً يعلمنا الضوابط السليمة للمعرفة التي يمكن الركون اليها، والمنطق  
غير قادر ان يعلمنا المعرفة، بل تنشأ المعرفة الانسانية بحكم اسبابها وب ساعتها،  
التي يمكن للبحث النفسي والاجتماعي والفلسجي ان يساهم في الكشف  
عنها.

الثاني: ان الشهيد الصدر عرف الاحتمال بأنه درجة التصديق، وهذه  
الدرجة ظاهرة نفسية، وليس نسبة موضوعية.

أشرت في تقويم العرض الى ان للشهيد صيغتين في تعريف الاحتمال، وان  
الآخر «سروش» حذف الصيغة الثانية، وأكده في العرض على الصيغة الأولى  
فقط. ولو سلمنا ان السيد الصدر يتبنى تعريف الاحتمال على أساس انه  
«درجة التصديق»، ولا يرى امكانية لفهم آخر للاحتمال، فهل ان الاعتراض

---

١- راجع، ص ٧١ ، من هذه الدراسة.

## أعلاه وارد عليه أم لا؟

هذا الاعتراض لا يمكن ان ننسبه الى «سروش» جازمين بصحة هذه النسبة، انما يمكن أن ننسبه الى «موريس فريشيه»<sup>1</sup>، حيث يرى ان مجرد اعتبار الاحتمال «درجة الاعتقاد العقلي» يجعل الاحتمال ذاتياً منها اتفقاً عدد كبير من الناس على هذه الدرجة من الاعتقاد.

ولو سلمنا بصحة هذا النقد - الذي يغفل ان الاحتمال المنطقي يمكن استخلاصه استخلاصاً رياضياً - فهذا يعني انه اعتراض يوجه الى المنطق بعامة. وهو أمر لا يرتضيه «سروش».

وحيينا نأتي الى «مرحلة التوالد الذاتي»، نرى ان الشهيد الصدر يرى ان بعض اشكال اليقين بالقضية الاستقرائية يمكن تبريره على أساس بدهية «المذهب الذاتي». كما ان بعض اشكال اليقين بالقضية القياسية يمكن تبريره على أساس بدهية «الهوية الذاتية واستحالة اجتماع النقيضين».

وكما ان المنطق الأرسطي ليس مكلفاً لاقامة البرهان على بدهية القياس لا يكلف المنطق الاستقرائي على اقامة برهان على بدهية الاستقراء. انما يكلف المنطقان بتحديد المعاير والضوابط، التي يتم عبرها استخدام هاتين البدهيتين استخداماً سليماً، بحيث لا يمكن اقامة برهان على خطأ الاستنتاج، وقد انصبت جهود السيد الشهيد على تحديد مضمون بدهية الاستقراء، وصياغتها صياغة

<sup>1</sup> M.Frechet : Les definitions Courantes de la probabilité . Revue philos , p un , deFrance , 17 année . 1946 P. 140 .

نقلأً عن محمود أمين العالم، فلسفة المصادفة، ص ٢٢٢.

منطقية، وتحديد الشروط والقيود والضوابط المنطقية لصحة استخدام هذه البداهة.

ولأدرى من أين فهم الدكتور ان جهود الشهيد انصبت على بيان التحولات النفسية وانه حاول تحديد أسباب وبواطن نشوء اليقين؟!

هل استخدم الصدر اداةً من أدوات البحث النفسي، التي استخدمها «بياجيه»، أو «بافلوف»، أو «كehler»، فاختلط على سروش تقوم؟

هل تجاوز بحث الشهيد تحديد الضوابط والمعايير التي يجب رعايتها في استخدام المصادرة التي اعتبرها مبرراً لصحة اليقين بالتعيمات الاستقرائية؟

٣- هناك تناقض فاضح وقع فيه الدكتور «سروش» فهو يرى ان محاولة الشهيد الصدر مبدعة عقيرية نادرة في تاريخ الفكر الاسلامي والبشري. ثم يقول في الاستفهام الأول الذي طرحته امام الاعتراض الأول:

«فبنوا الانسان يعتقدون بالكثير من الخرافات ايضاً، ويمكن - وفق النهج النفسي العثور على مبررات الاعتقاد بتلك الخرافات..... ان مافعله الشهيد الصدر هو عبارة عن احلال البحث النفسي محل المنطق، وبدل ان يحصل

على المبرر المنطقي لحصول فكرة من الأفكار قدم المبرر النفسي لها....»<sup>۱</sup>

واية محاولة عقيرية نادرة، هذه المحاولة التي لا تفرق في جوهرها بين تبرير الخيال والحقيقة، وبين الواقع والخrafة؟! وأي جهد نادر في تاريخ الفكر البشري، هذا الجهد الذي لا يستطيع ان يحفظ لنفسه حرمةً امام سخرية الآخر «سروش» فيكون شاملًا لتبرير الخرافات على حد شموله لتبرير الواقع؟!

---

۱- ص ٧٢، من هذه الدراسة.

ان التناقض الذي وقع فيه الدكتور «سروش» بين عظمة المحاولة وسخافة النتيجة تدعو الأخ «سروش» لاعادة النظر في فهمه لدراسة «الاسس المنطقية للاستقراء». كما انها تعيد الى الذاكرة الفكرة الجريئة والدقيقة: «ان آخر اختراق يجب على البحث الفلسفى ان ينقد نفسه منه هو البحث النفسي.» فالدكتور لم يتناول دراسة «الاسس» دراسة منطقية، فيدرسه من داخله، بل أقبل على دراسته ضمن موقف نفسي، وهو يحمل مسلمات قبلية، عسر عليه هضم «الاسس» في ضوءها.

على ان نؤكد التذكير بأن «الاسس» لم يتناول دراسة اسباب وبواعث الظاهرة النفسية، بل حاول ان يحدد الضوابط والمعايير السليمة لسير هذه الظاهرة سيراً منطقياً.

#### النقطة الرابعة:

تناول في هذه النقطة الاعتراض (٢) من اعترافات «سروش». أرجو القارئ الكريم والدكتور عبدالكريم ان يراجعوا بدقة كلمات «سروش» التي ابتدأ بها اعتراضه، وعليها اسس نقده؛ لكي يتضح لها بجلاء الارتباط ، بل التناقض بين مضمون جمل هذه الكلمات. أترك ذلك لفطنة القارئ، واعده من سهو القلم !

لنعرف على ما اثاره «سروش» من استفهام «حول «الأسس»»، يقول الدكتور:

«ما لا شك فيه ان كل العمق والدقة..... ورفع قيمة احتمال عضو، وضآلية .... وبلغ .... كل هذه الأمور ترعن بان نشكل -منذ البدء- المجموعة بشكل جامع وسليم، يعني ان تجتمع كل اعضاء المجموعة، ونجري التقسيم داخل المجموعة وفق طريقة سليمة ايضاً، اما المؤسف حقاً ان لا يكون لدينا اطمئنان في كلا هذين الأمرتين ....»<sup>١</sup>

ربط الدكتور بين موقف الشهيد الصدر في تشكيل المجموعة هنا وبين موقف «فون ميزس». ونحن نرى - كما تقدم- ان هذا الربط غير أمن وغير صحيح وغير منصف. وعلى فرض صحة ادعاء الدكتور «سروش» - وهو غير

---

١- راجع، ص ٧٦-٧٥، من هذه الدراسة.

صحيح - نبه الأخ بنكتين، أغفل أحدهما كما تقدم، وأغفل الثانية هنا: أولاً: لرأمتنا بأن عدد أعضاء العلم الإجمالي يحدده على أساس الاستقراء، فالاستقراء الذي يتطلب تحديد مثل هذا العدد «استقراء تلخichi»، ومثل هذا الاستقراء - كما تقدم - يمكن أن ينبع لنا يقيناً بالقضية المحددة، أي الحكم الذي ينصب على المفردات التي استقرأنها، ومن هنا يتضح لنا خطأ الدكتور في الربط بين تشكيل المجموعة وبين الاستقراء التجريبي.

ثانياً: إذا استطعنا الجزم عن طريق استقراء تلخichi بعدد أعضاء الفئة وأطراف العلم الإجمالي، امكننا ان نجري حساب الاحتمال وفقاً لكسر قيمة محددة تحديداً مطلقاً فنقول: ان احتمال قضية «س» =  $\frac{1}{6}$  ، لأن عدد اطراف العلم الإجمالي حسب الاستقراء هي (١٠).

اما اذا لم نستطع تحديد عدد الأطراف بشكل جازم فسوف يتذر علينا تحديد قيمة الاحتمال بشكل مطلق، ولكن يمكن التحديد النسبي لهذه القيمة. ولأجل ذلك عقد الشهيد الصدر بحثاً مستألفاً في نهاية دراسته، وأظن ان الأخ «سروش» لم يقف على هذا البحث، الذي عالج فيه الشهيد الصدر صعوبة افتراض عدم تحديد عدد اطراف العلم الإجمالي<sup>1</sup>.

اما بالنسبة للأمر الثاني «اجراء التقسيم داخل المجموعة» فقد ربط الأخ «سروش» بين موقف السيد الاستاذ، وبين موقف «كينز» وقد اتضح لنا بشكل لا غبار عليه بطلان هذا الربط وعدم صحته، من خلال تقوم العرض.

1- راجع «الأسس»، ص ٤٤٠-٤٥١.

## النقطة الخامسة:

تتناول هذه النقطة الاعتراض «٣». لقد ربط الأخ «سروش» في مطلع هذا الاعتراض بين موقف ابن سينا وموقف الشهيد الصدر، وقد اتّضح لنا بخلاف خطأ هذا الربط، عبر تقويمنا للعرض. ثم أخذ بطرح بعض الأسئلة على موقف الشهيد الصدر. وعند تخليل هذه الأسئلة نجد أنها تتناول قضيتين، يلزم

### الفصل بينهما:

١- ان الشرط الثاني الذي ذكره الشهيد الصدر كأحد متطلبات المرحلة الاستنباطية في دراسته يرتبط - كما قال الصدر - بـ<sup>ما تتيحه الملاحظة للمستقرأ،</sup> اما اذا كانت الخصوصية مائزاً غير مشهود ولا معلوم، فاذا يتغير ان نعمل؟ فاحتمال تأثير العوامل الخفية يزلزل نتيجة الاستقراء، منها كان ظتنا الاحصائي بها كبيراً.

وانا لا أفهم من كلام «سروش» هذا أي اعتراض؛ فهو يعتقد انه يمكن - مع احتمال وجود عوامل خفية تؤثر على صياغة القضية التي يراد تنمية احتمالها - الحصول على احتمال كبير بصحبة القضية التي يراد تنمية احتمالها، ومن ثم افتراض امكانية تنمية الاحتمال الاحصائي، وهذا هو عين ما يدعى به الشهيد الصدر، فهو لا يدعي الا امكانية تنمية الاحتمال مع توفر الشرطين المذكورين في متطلبات المرحلة الاستنباطية، اما اذا كانت الخصوصية مائزاً غير منظور فهو لا يمنع من تنمية الاحتمال.

ثم لو كانت كل خصوصيات الشيء المفهومية محددة بدقة فسوف لا يبقى معنى للاحتمال والقضايا الاستقرائية. بل ان قيام «مشكلة الاستقراء» ينشأ - أساساً - جراء احتمال وجود عوامل خفية تؤثر على نتيجة القضية المستقراء، أي: جراء عدم امكانية التحديد الماهوي للأشياء، وهذا كلام أكدته الدكتورة وتبناه!

٢- لو كان الفصل الذي يحكم الطبيعة دائماً هو الصيف، فسوف تصل التعميمات الاستقرائية الى قيمة احتمالية كبيرة، اما مع تغير الفصل أو مع رفع المجال المغناطيسي، أو مع تغير مستوى الضغط الجوي فسوف يتعدد وصول التعميمات الاستقرائية الى قيمة احتمالية كبيرة.

ولاأدري لِمَ يصدر مثل هذا الكلام من أمثال الدكتور «سروش»؟! هناك أصل ثابت لدى مختلف نظريات الاحتمال، وهو «ثبات الظروف العامة»، فصحة التعميم الاستقرائي مشروطة بهذا الأصل. ولا يطمح أي رجل من رجال نظرية الاحتمال أن ينبع الدليل الاستقرائي ونتائجـه ماينـحـهـ المناـطقـةـ العـقـلـيـونـ للـقضـيـةـ البرـهـانـيةـ. فالـدـلـيلـ الاستـقرـائـيـ لاـيرـيدـ انـ يـسـتـتـجـ حـكـماـ عـقـلـياـ علىـ غـرـارـ «الـقـسـرـ لـايـدـومـ»ـ، حيثـ يـكـونـ صـادـقاـ فيـ كـلـ زـمـانـ وـمـكـانـ. اـنـماـ يـبـتـغـونـ اـسـتـنـتـاجـ حـكـمـ كـلـ مـشـرـوـطـ بـظـرـوفـهـ العـامـةـ.

## النقطة السادسة:

أثار «سروش» في الاعتراض (٤) نقداً للأسس المنطقية للاستقراء. وقد اتّخذ هذا النقد من عبارة «نمو المعرفة البشرية»، التي وردت في «الأسس» موضوعاً لصفحتين من الحديث.

والحق أن الموضوع الذي تحدث عنه الدكتور لم يقصد الشهيد وماقصده الشهيد لم يعنَ به الدكتور. لقد تحدث الشهيد الصدر عن «نمو المعرفة البشرية» مرةً واحدةً في الصفحة (١٣٤). وأراد بذلك تفسير الفرق بين اتجاه المدرسة العقلية، التي يمثلها المنطق الارسطي، وبين الاتجاه الذي يتتبّعه في تحديد الطريقة الصحيحة، التي يمارسها الذهن البشري للحصول على المعرفة.

«فالذهب العقلي لا يعترف عادة إلا بطريقة واحدة لنمو المعرفة، وهي طريقة التوالي الموضوعي، بينما يرى الذهب الذاتي: أن في الفكر طريقتين لنمو المعرفة، أحدهما: التوالي الموضوعي، والأخر: التوالي الذاتي، ويعتقد الذهب الذاتي بان الجزء الأكبر من معارفنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالي الذاتي.»<sup>١</sup> واضحٌ في ضوء هذا النص ان السيد الصدر لم يرد بنمو المعرفة إلا حصولها. فالمعرفة الصحيحة منطقياً هي المعرفة المستنيرة في ضوء التلازم بين القضايا، أما اذا لم يكن هناك تلازم بين القضايا فلما يمكن استنتاج معرفة منطقية، هذا

١- الأسس، ص ١٣٤.

في ضوء المدرسة الارسطية. اما في ضوء مذهب الشهيد الصدر فالمعرفة الصحيحة منطقياً تشمل التلازم بين القضايا، كما تشمل التلازم بين المعرف نفسها.

اما كيف تنمو المعرفة البشرية، وكيف تستهدي بالقياس والرياضية والاستقراء للتأكد من صحة معارفنا فهذا موضوع آخر لم يُعنَ به الشهيد الصدر. انها أكد الشهيد فقط على ان الحصول على المعرفة السليمة منطقياً لا يقتصر على طريقة التلازم الموضوعي بين القضايا، بل يمكن الحصول على المعرفة الصحيحة من خلال الاستقراء والتلازم بين الجانبيين الذاتيين للمعرفة.

اما كيف تستهدي بالاستقراء والاستنباط للتأكد من صحة معارفنا فهذا موضوع آخر لم يتحدث عنه الشهيد الصدر في كتاب «الاسس المنطقية للاستقراء»، الذي انصبت الجهد فيه أساساً على دراسة الدليل الاستقرائي، وتحديد منهج منطقي جديد لنظرية الاحتمالات ولمعالجة مشكلة الاستقراء. نعم على اثر تنوع مشكلات التطبيق للمنهج الاستقرائي ُطرحـت في فلسفة العلم والمنطق المعاصر قضية «اختبار الفروض Hypotheses Test»، وازاء هذا الموضوع تعددت الاتجاهات، واحتدم جدل عنيف بين فلاسفة العلم. وقد اعتمد فيلسوف العلم المعاصر «كارل بوبر» على مفهوم «نمو المعرفة العلمية - Growth of Scientific Knowledge» لتعزيز نظريته في هذا المجال.

نمو المعرفة عند «كارل بوبر» لا يعني طريقة الحصول على المعرف، وهل انها تقتصر على الاستنباط الصوري، أم انها تشمل الاستقراء التجاري؟ بل «النمو» عند «بوبر» «مفهوم حيوي وضروري لكلٍ من جانبي المعرفة العقلية

والامبريقية»<sup>١</sup>

إذن ففهم التوطرحته فلسفة العلم المعاصر تأسيساً على الإيمان بأن حصول المعرفة البشرية يتم بطريقتي الاستنباط والاستقراء. ويحتل هذا المفهوم حيزاً خاصاً في البحث عن نظريات «اختبار الفروض»، والموقف السليم من هذا المفهوم لا يتم إلا في الإطار العام لدراسة نظريات اختبار الفروض، التي لم يشر الشهيد الصدر لبحثها من قريب أو بعيد.

من هنا حق للبحث المنصف أن يسجل على الدكتور عبدالكريم سروش انه حمل «الاسس» مفهوماً لم يقصد، ولوقصد البحث فيه لكان له نظرية. بل يلاحظ القارئ ان ما استلهمه الدكتور من «الاسس» في ضوء جملة واحدة وردت فيه هو أقرب للسخرية منه الى الكلام الجاد الموزون. ثم أخذ الدكتور بالتعليق على مفهومه المتخيّل عن «الاسس» معتمداً مفهوماً آخر تبناه فيلسوف العلم المعاصر كارل بوب!

لاحظ هذا النص لكارل بوب:

«ان منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسور، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات»<sup>٢</sup>

ومن الواضح ان هذا النص يطابق الى حد بعيد الأفكار، التي طرحتها الأخ «سروش» بشأن نمو المعرفة وانها قائمة على أساس النظريات الجسور

١- فلسفة العلوم، د - ماهر عبد القادر محمد علي، ج ١، بيروت ١٩٨٤، ص ٢١٢، نقلأً عن:

popper, K., Cojecturess Andrefutatious ; The Growth of Scietific knowledge , p 215

٢- المصدر السابق، ص ٢١٢

والمحاولات المتكررة...<sup>١</sup>.

على أي حال لا يهمنا الخوض في تقييم مفهوم «سروش» أو «بوبير» عن «النحو»، لأنَّ بحثنا في الدليل الاستقرائي وأُسسه المنطقية ومنطق معالجة مشكلة الاستقراء. إنما يهمنا التأكيد على أن الأخ «سروش» في اعتراضه الأخير أقرب من يريد تسجيل الاشكال على «الاسس»، بایة صورة يمكن ان تصطعها صناعة الجدل!

واخيراً أشير الى ماجاء «أخيراً» في دراسة الدكتور سروش، حيث اختتم الأخ دراسته لنظرية الاحتمال ومنطق الاستقراء بعبارة هي أبعد ماتكون عن روح الاحتمال والاستقراء، بل تتضمن قطعية لا يبررها منطق القياس أيضاً، إنما نفهمها في اطار مغالطات الجدل!

وفي الختام أكرر شكري وتقديرني للدكتور عبدالكريم سروش، على ان العصمة بيد الله وحده، سائلًا العلي الحميد أن يوفق الأخ «سروش» على طريق المعرفة والحق، ويأخذ بأيدينا للإنصاف في الحكم والعدل في التقويم.

في ٢٨/٤/١٤٠٩هـ

---

١- راجع، ص ٨٣، من هذه الدراسة.